Harding Meyer
(Hrsg.)

Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext

Kreuz Verlag

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext:
Beitr. aus baptist., reformierter, kath., methodist., luth., anglikan.
u. orthodoxer Sicht / von Arthur B. Crabtree . . . Hrsg. von
Harding Meyer. [Die dt. Übers. d. englischsprachigen Beitr.
besorgten Helga Voigt u. Jörg Rothermundt]. - 1. Aufl. - Stuttgart,
Berlin: Kreuz-Verlag, 1980.
ISBN 3-7831-0602-8
NE: Crabtree, Arthur B. [Mitarb.]; Meyer, Harding [Hrsg.]

Die deutsche Übersetzung der englischsprachigen Beiträge
besorgten Helga Voigt und Dr. Jörg Rothermundt.

1. Auflage

Umschlaggestaltung: Hans Hug
Vorliegendes Werk ist textidentisch mit
LWB-Report 6 und 7 / ISSN 0172-5068
Herausgegeben vom Lutherischen Weltbund in Genf
Als Manuskript gedruckt in der Stuttgarter Druckerei GmbH,
Lindenstraße 10, 7000 Stuttgart 80
ISBN 3 7831 0602 8

INHALT

DAS AUGSBURGISCHE BEKENNTNIS NEU GELESEN IM GEGENWÄRTIGEN ÖKUMENISCHEN KONTEXT

Bericht über eine Konsultation

Hintergrund, Absicht und Durchführung der Konsultation

Am 25. Juni 1980 jährt sich zum 450. Male die Verlesung der Confessio Augustana vor Kaiser und Reich. Sie sollte damals erweisen, daß die Anhänger der lutherischen Reformation keine eigene Kirche sein und bilden, sondern den Glauben der allgemeinen christlichen Kirche bekennen wollten in Kontinuität mit der alten und in Übereinstimmung mit der universalen, katholischen Kirche.

Dennoch wurde das Augsburgische Bekenntnis zum Bekenntnis einer Partikularkirche und in der Folgezeit als solches gelesen. Seine ursprüngliche Ausrichtung als ökumenisches, an die ganze Christenheit gerichtetes Bekenntnis wurde dadurch verdeckt, wenn auch nicht aufgehoben. Die Geschichte kennt zahlreiche Versuche, den ökumenischen Charakter dieses zentralen reformatorischen Bekenntnisses herauszustellen und fruchtbar zu machen. Der Erfolg jedoch war gering.

In einer Zeit, die wie keine andere zuvor durch den ökumenischen Gedanken geprägt und durch ökumenisches Ringen gekennzeichnet ist, erscheint ein neues Lesen der Augsburgischen Konfession nötig und wieder möglich, ein Lesen, das den ökumenischen Anspruch dieses Bekenntnisses wieder beachtet und ihn im Licht des gegenwärtigen ökumenischen Denkens und Bemühens prüft und zum Tragen zu bringen versucht.

Es ist unerläßlich, daß sich die gegenwärtigen ökumenischen Partner des Luthertums an diesem neuen Lesen und Verstehen der Augsburgischen Konfession beteiligen. Sie alle sind in der Vergangenheit auf diese oder jene Weise vom Augsburgischen Bekenntnis betroffen worden oder zumindest mit ihm in Berührung gekommen. Wie lesen sie - Katholiken und Reformierte, Anglikaner und Methodisten, Orthodoxe und Baptisten - dieses Bekenntnis heute? Welche Bedeutung messen sie ihm für das gegenwärtige ökumenische Bemühen bei? Bietet es ökumenische Hilfen oder schafft es Hindernisse?

Dr. HARDING MEYER ist Forschungsprofessor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg.

Das lutherische Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg widmete diesen Fragen eine mehrtägige Konsultation (Liebfrauenberg, 20.-24. November 1978). Der Gedanke einer solchen ökumenischen *relecture* des Augsburgischen Bekenntnisses fand erhebliches Echo. Ein bekannter orthodoxer Theologe schrieb z.B.: "Mit dieser Konsultation könnte ein Modell geschaffen werden, das alle Kirchen übernehmen sollten. Ich wünschte, alle Traditionen - auch die orthodoxe - könnten diesem Beispiel folgen und ihre Bekenntnisse auf diese Weise ins Licht des ökumenischen Kontextes stellen."

Freilich konnte zu der Konsultation nur eine sehr begrenzte Zahl von Teilnehmern eingeladen werden. Fünfzehn namhafte Theologen aus den insgesamt sechs Kirchen, mit denen der Lutherische Weltbund Dialoge führt oder vorbereitet - Anglikaner, Baptisten, Katholiken, Methodisten, Orthodoxe und Reformierte - nahmen daran teil. Ebensoviele lutherische Theologen aus verschiedenen Ländern waren anwesend. Der nicht unerhebliche finanzielle Aufwand einer solchen Konsultation konnte vor allem dank finanzieller Unterstützung durch die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und Lutheran World Ministries (USA-Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes) gedeckt werden.

Der Grundgedanke einer ökumenischen *relecture* der Confessio Augustana bestimmte Struktur und Verlauf der Konsultation. Ein lutherisches Referat - "Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses" - bildete den Einstieg und erhellte den Hintergrund. Danach folgten die verschiedenen Referate der ökumenischen Partner. Die meisten Vortragenden versuchten von ihrem jeweiligen kirchlichen oder konfessionellen Standort her ein Doppeltes zu tun. Zum einen nahmen sie zum Augsburgischen Bekenntnis als Ganzem und als Bekenntnisdokument der lutherischen Kirchen Stellung, zum anderen gingen sie jeweils einem spezifischen Aspekt oder spezifischen Lehraussagen dieses Bekenntnisses in besonderer Weise nach, und zwar der *anglikanische* Referent der Frage nach kirchlichem Amt und Bischofsamt, der *baptistische* dem Sakramentsverständnis, der *katholische* den ekklesiologischen Aussagen des Bekenntnisses, der *methodistische* dem Verhältnis von Glaube und neuem Leben, der *orthodoxe* der Gotteslehre und der Christologie und der *reformierte* Referent der Frage nach weltlichem Beruf und soziopolitischer Verantwortung der Kirche. Jedem Referat folgte eine ausführliche Diskussionseinleitung von lutherischer Seite, der sich Aussprachen im Plenum und in einer Diskussions- oder Interessengruppe anschlossen.

Das Augsburgische Bekenntnis als kirchliche Bekenntnisschrift

In diesen Aussprachen ging es nicht nur um besondere Einzelfragen - wie z.B. Gotteslehre, Christologie, Verständnis von Kirche, kirchlichem Amt, Sakramenten usw. -, die sich im Blick auf die verschiedenen Artikel und Aussagen der Confessio Augustana stellen, sondern es ging auch immer wieder um Fragen nach dem Augsburgischen Bekenntnis als Ganzem: Wie beurteilen die anderen Kirchen die Tatsache, daß die lutherischen Kirchen sich um ein Bekenntnisdokument wie die Augustana sammeln und ihm verbindliche Bedeutung für ihr Lehren und Handeln zusprechen?

Im großen ganzen erwies sich, daß man hier keine Probleme für die Begegnung und Annäherung der Kirchen sah - wie vielleicht zu erwarten gewesen wäre. Alle auf der Konsultation vertretenen Kirchen leben selbst mit ähnlichen Lehrtexten oder Bekenntnissen. Bei der orthodoxen und der katholischen Kirche ist das ohnehin klar. Aber es gilt auch für Reformierte, Anglikaner, Methodisten und Baptisten. Sie alle tragen auf ihre Weise den Charakter von "Bekenntniskirchen", wenn auch nicht in demselben Grade, wie das bei den lutherischen Kirchen der Fall ist. Hinzu kommt, daß sich nicht nur bei den Reformierten, sondern auch bei den Anglikanern (Entstehung der 39 Artikel) und beim amerikanischen Zweig des Methodismus (Vereinigte Methodistische Kirche: die im wesentlichen eine Abkürzung der anglikanischen 39 Artikel darstellenden "historischen Glaubensartikel") eine direkte oder indirekte Abhängigkeit ihrer "Bekenntnisschriften" von der Confessio Augustana oder zumindest von der lutherischen Bekenntnisbildung nachweisen läßt.

Daß im Leben dieser anderen reformatorischen und nachreformatorischen Kirchen die Bekenntnisse einen geringeren Stellenwert haben als im Luthertum, wurde klar gesehen und gezeigt. Für die *Anglikanische Gemeinschaft* gelten spätestens seit der Lambeth-Konferenz von 1968 die 39 Artikel als geschichtliches Dokument, an das man sich nicht mehr in formeller Weise gebunden fühlt. Der gesamte britische Zweig des *Methodismus* kennt überhaupt keine Bekenntnisartikel. Die *Baptisten* haben im Lauf der Geschichte zwar viele Bekenntnisse hervorgebracht bis hin zur "Rechenschaft vom Glauben" der deutschsprachigen Baptisten (1977); aber ihre Einstellung zu diesem Bekenntnissen ist ambivalent: viele haben kein Interesse an Bekenntnissen oder bestreiten sogar - zugunsten der Normativität der Heiligen Schrift -, daß es verbindliche kirchliche Bekenntnisse geben könne. Besonders intensiv wurde die Frage nach Bekenntnisschriften und ihrer Bedeutung für die Kirche in den Aussprachen nach dem Referat des Vertreters der *reformierten*

Kirchen erörtert. Schon in 16. Jahrhundert hatten die Reformierten eine andere Einstellung zu ihren kirchlichen Bekenntnissen als die Lutheraner, weil ihre Bekenntnisse in viel stärkerem Maße lokal bestimmt und begrenzt waren als die von vornherein stärker universal ausgerichtete Augsburgische Konfession. Diese unterschiedliche Einstellung zu den historischen Bekenntnissen ist bis in die Gegenwart deutlich greifbar, wenn man z.B. an die lutherisch-reformierten Gespräche der letzten Jahre (Thesen der Gespräche in Bad Schauenburg und Leuenberger Konkordie) denkt. In einem Diskussionsbericht heißt es dazu: "Eine Reihe von Beispielen (Japan, Holland, selbst USA) zeigt, daß die Verbindlichkeit der historischen Bekenntnisse und die Achtung vor ihnen auch in reformierten Kirchen zum Teil sehr ausgeprägt sein kann. Gleichwohl wird man sagen können, daß in der reformierten Tradition ein vermutlich stärkerer Akzent auf das jeweils neue Bekenntnis und das neue Bekennen fällt, sei es in Form einer 'Re-Rezeption' der historischen Bekenntnisse, sei es in Form neuer Bekenntnisformulierungen."

Das Problem historischer Verankerung und aktueller Verbindlichkeit des Augsburgischen Bekenntnisses

Damit war eine Frage angesprochen, die in den meisten Referaten und Aussprachen immer wieder hervortrat: Wie kann sich eine Kirche heute - gegen Ende des 20. Jahrhunderts - an einem Bekenntnisdokument des 16. Jahrhunderts verbindlich orientieren?

Die Lutheraner mußten sich fragen lassen, ob das Augsburger Bekenntnis in ihren Kirchen noch tatsächliche und effektive Verbindlichkeit besitze und Lehre und Leben bestimme. Ist es heute nicht letztlich ein in den lutherischen Kirchen und Gemeinden selbst weitgehend unbekanntes und damit faktisch wirkungsloses Dokument?

Von lutherischer Seite wurden diese Fragen sehr ernst genommen. Obwohl im großen ganzen nachdrücklich die kirchliche Verbindlichkeit der Confessio Augustana betont wurde, sah man sich zu einer einfachen und pauschalen Beantwortung nicht in der Lage. Mit einer Reihe von Hinweisen wurde in differenzierter Weise zu zeigen versucht, daß und in welcher Weise man auch heute von Gültigkeit und Verbindlichkeit der Confessio Augustana im Leben der lutherischen Kirchen reden kann. Der Bericht der Gruppendiskussion, die sich dem reformierten Referat anschloß, versuchte diese lutherischen Hinweise und Teilantworten zusammenzufassen:

a) Bei allem historischen Charakter der Confessio Augustana und der damit gegebenen

Problematik, die sie ja z.B. mit den altkirchlichen Bekenntnissen und auch den neutestamentlichen Schriften teilt, wird man zunächst einmal sehen müssen, daß die *Confessio Augustana hinter den lutherischen Kirchen* steht; erst danach könnte gefragt werden, wieweit *die lutherischen Kirchen hinter der Confessio Augustana* stehen.

b) Die Rolle der Confessio Augustana bei der *Ordinationsverpflichtung* ist hervorzuheben. Dabei bedeutet die Verpflichtung auf sie zugleich Verpflichtung gegenüber der Alten Kirche und letztlich gegenüber der Heiligen Schrift.

c) Die Confessio Augustana ist *im Lebensvollzug* der lutherischen Kirchen weitgehend präsent. Sie durchdringt und prägt Leben, Verkündigung und Handeln der lutherischen Kirchen, auch wenn sie als Text oft sehr wenig bekannt ist und gebraucht wird.

d) Die tatsächliche Bedeutung der Confessio Augustana erfährt man am besten, indem man fragt, an welchen Punkten und in welchen Situationen im Leben der lutherischen Kirchen sie "operativ" wird. Sie wird z.B. "operativ", wo es um Wahrung der Gemeinschaft der lutherischen Kirchen der Welt geht. Sie wird auch "operativ" in der Begegnung mit anderen Kirchen, wenn es nötig ist, als Lutheraner gemeinsam Stellung zu nehmen und sich zu identifizieren. Sie wird schließlich dort "operativ", wo es um Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von falscher Lehre und Verkündigung geht.

Neuformulierung des lutherischen Bekenntnisses

Trotz dieser Erklärungen und ohne ihre Richtigkeit zu bezweifeln, wurde von den ökumenischen Partnern den lutherischen Kirchen aber doch die weitere Frage gestellt: Kann man heute bei einer historischen Bekenntnisschrift wie der Confessio Augustana und dem Versuch, sie jeweils wieder "neu zu lesen" (re-read), stehenbleiben? Muß es nicht doch zu einem wirklichen "Neuschreiben" (re-writing) des Bekenntnisses in unserer Zeit kommen?

Dieser Frage ihrer ökumenischen Partner werden sich die lutherischen Kirchen nicht entziehen können. Das zeigte sich auch auf der Konsultation. Von lutherischer Seite wurde versichert, daß jene Forderung auch innerhalb des Luthertums erhoben werde und daß es bereits lutherische Kirchen gibt, die sie verwirklicht haben.

Jedoch sei im Gesamtluthertum eine recht starke Zurückhaltung zu spüren, hier weiterführende Schritte zu tun. Die allgemeine Einstellung scheine bislang ein "neues Verstehen" oder ein "neues Lesen" des gemeinsamen Bekenntnisses vorzuziehen. Wo die Gründe dafür liegen und welches die theologischen und historischen, kirchenpolitischen und kirchenpsychologischen Motive eines solchen Verhaltens sein könnten, wurde allerdings auf der Konsultation nicht weiter erörtert.

Das Augsburgische Bekenntnis als allgemeinchristliches und ökumenisches Dokument

Derartige zum Teil kritische Anfragen an die Confessio Augustana standen jedoch, wie die Einzeldiskussionen genauer zeigen, im Rahmen einer eindeutig positiven Gesamtbeurteilung dieses lutherischen Bekenntnisses. Zwar weist die Confessio Augustana aus der Sicht der anderen Kirchen Lücken auf und könne darum nicht als inhaltlich vollständiger Ausdruck des christlichen Glaubens angesehen werden. Auch kommen gewisse - oft situationsbedingte - Verengungen und Einseitigkeiten hinzu, so daß das Augsburgische Bekenntnis in seiner überkommenen Gestalt schwerlich das Bekenntnis einer zukünftig geeinten Christenheit sein wird. Dennoch war man sich darin einig, daß die Confessio Augustana von 1530, obwohl sie damals in ihrer ökumenischen Absicht faktisch scheiterte, heute einen sehr wertvollen Ausgangspunkt für das ökumenische Gespräch darstellt, ein ökumenisches Potential, ein nach Inhalt, Geist und Methode bedeutendes ökumenisches Dokument, wie der anglikanische und der baptistische Referent es formulierten.

Vor allem aber, so betonte das methodistische Referat, legt die Confessio Augustana Zeugnis ab von Wahrheiten, die nicht vergehen und ohne die die Kirche nicht leben kann. Eine die gesamte Konsultation auch geistlich prägende Übereinstimmung bestand darin, daß - so Edmund Schlink in seinem Einleitungsreferat - der "Christus für uns" (Christus pro nobis) im Mittelpunkt aller Aussagen des Augsburgischen Bekenntnisses steht: Christus, der uns schenkt und es uns möglich macht, als Kinder Gottes in dieser Welt und für diese Welt zu leben. Das ist es, was die Confessio Augustana mit allen anderen Christen und Kirchen bekennen möchte.

EDMUND SCHLINK

DER ÖKUMENISCHE CHARAKTER UND ANSPRUCH DES AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES

Die Augsburgische Konfession ist in einer sehr anderen ökumenischen Situation entstanden als der, in der wir uns heute befinden:

Verstehen wir das Wort "ökumenisch" im *geographisch-weltumfassenden Sinn*, dann ging es 1530 um eine Winkelsache einiger weniger deutscher Fürsten und der beiden Städte Nürnberg und Reutlingen. *Heute* aber ist die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses über alle Erdteile verbreitet.

Verstehen wir "ökumenisch" *im Sinn des Verhältnisses zwischen getrennten Kirchen*, dann ging es 1530 um eine Reformbewegung innerhalb der römischen Kirche. Zwar war Luther gebannt, einige seiner Anhänger waren verbrannt, einige Mönche waren aus ihren Klöstern vertrieben worden; aber es gab mannigfachste Übergänge zwischen Vertretern der Reformation und Verteidigern des Überkommenen, und zwar selbst unter den Bischöfen. Die Trennung war noch nicht perfekt. *Heute* aber sind die evangelisch-lutherische und die römisch-katholische Kirche voneinander getrennt; sie haben keine Abendmahlsgemeinschaft und keine gemeinsamen Ämter. Solenne Anathematismen stehen zwischen ihnen.

Verstehen wir "ökumenisch" *im Sinn von Bemühungen um die kirchliche Einheit*, dann ging es 1530 um die Erhaltung einer sehr stark bedrohten Einheit, um die Verhinderung des völligen Auseinanderbrechens. *Heute* dagegen geht es um die Wiedergewinnung der verlorenen Einheit.

Ein wichtiger Unterschied zwischen damals und heute besteht auch darin, daß damals die Bemühungen um die Einheit innerhalb des Kirche und weltliches Imperium umfassenden *Corpus Christianum* stattfanden, in dem die Dogmen der Kirche zugleich staatliche Grundgesetze waren. Daher fanden 1530 die Verhandlungen über die strittigen Fragen der Kircheneinheit auf einem Reichstag statt. *Heute* dagegen sind fast überall Kirche und Staat voneinander getrennt.

Was bedeutet es angesichts dieser Unterschiede für den, der sich bei seiner Ordination auf das Augsburgische Bekenntnis verpflichtet hat, in der heutigen Situation

---

D. theol., Dr. phil. EDMUND SCHLINK ist Professor emer. für Systematische Theologie (Dogmatik und Ökumenische Theologie) der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

in Übereinstimmung mit diesem Bekenntnis ökumenisch zu reden und zu handeln? Es ist dies ein nicht einfaches Interpretationsproblem; denn die ökumenische Situation von 1530 ist schlechterdings nicht wiederherzustellen. Zwar besteht Bekenntnistreue niemals nur darin, daß man die Sätze des Bekenntnisses der Väter wiederholt, sondern darin, daß man den Vätern im Bekennen nachfolgt und dasselbe, was sie in ihrer Zeit gesagt haben, in neuen geschichtlichen Fronten mit anderen, eigenen Worten sagt. Nun gibt es jedoch im Augsburgischen Bekenntnis keine expliziten Anweisungen für das ökumenische Verhalten der evangelisch-lutherischen Kirche zu anderen Kirchen. Wohl aber lassen sich indirekt, zumal aus den Artikeln über die Kirche und aus dem faktischen Verhalten derer, die dieses Bekenntnis verfaßt und in Augsburg überreicht haben, *Prinzipien* ökumenischen Verhaltens ableiten, die auch für andere Situationen in späteren Zeiten verpflichtend sind.

Um die Herausarbeitung dieser Prinzipien soll es in diesem Referat gehen. Selbstverständlich ist eine solche Herausarbeitung nur möglich, wenn die Geschichte der ökumenischen Absicht und Auswirkung des Augsburgischen Bekenntnisses berücksichtigt wird. Daher seien im folgenden zuerst der ursprüngliche ökumenische Charakter des Augsburgischen Bekenntnisses (I), sodann das historische Scheitern seiner ökumenischen Absicht (II) und die Wiederentdeckung seines ursprünglich ökumenischen Charakters (III) erörtert. Der abschließende Teil (IV) hat dann die in diesem Bekenntnis enthaltenen bleibend verpflichtenden ökumenischen Prinzipien zum Gegenstand. Dabei wird hier die Kenntnis der kirchlichen und politischen Entwicklung vom Reichstag zu Worms (1521) bis zum Reichstag zu Augsburg (1530) vorausgesetzt, ebenso die der Vorarbeiten für das Augsburgische Bekenntnis, wobei bekanntlich Luthers Schrift "Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis" (1528) grundlegend war.

I. DER HISTORISCHE ÖKUMENISCHE CHARAKTER DER CONFESSIO AUGUSTANA

In seinem Ausschreiben für den Reichstag in Augsburg hatte Kaiser Karl V. als die beiden Hauptthemen die Türkengefahr und den Zwiespalt in der christlichen Religion angegeben. Das Vorwort der Augsburgischen Konfession bezieht sich ausdrücklich auf das Ausschreiben des Kaisers und die von ihm dem Reichstag gestellte Aufgabe: "... alle eins jeglichen Gutbedunken, Opinion und Meinung zwischen uns selbst in Lieb und Gutigkeit zu horen, zu verstehen und zu erwägen, und dieselben zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen und zu vergleichen, alles, so zu beiden Teilen nicht recht ausgelegt oder gehandelt wäre, abzutun und durch uns alle ein

einige und wahre Religion anzunehmen und zu halten, und wie wir alle unter einem Christo sein und streiten, also auch alle in einer Gemeinschaft, Kirchen und Einigkeit zu leben"[1].

Diese Aufforderung des Kaisers ist von dem kursächsischen Kanzler Brück in der Vorrede zur Confessio Augustana (CA) voll bejaht und zum Teil in wörtlicher Wiederholung aufgenommen worden mit der Erklärung, daß man "so viel der Gleichheit (= Billigkeit) nach immer muglich", die Vereinigung wolle, "damit unser beiderseits, als Parten, schriftlich Furbringen und Gebrechen zwischen uns selbs in Lieb und Gutigkeit gehandelt und dieselben Zwiespalten zu einer einigen, wahren Religion, wie wir alle unter einem Christo seind und streiten und Christum bekennen sollen"[2]. Die ökumenische Aufgabe der Kircheneinheit ist somit von denen, die das Augsburgische Bekenntnis überreichten, auf das stärkste betont worden.

Bevor wir fragen, wie das Bekenntnis diese Aufgabe in Angriff genommen hat, sind zwei Vorüberlegungen anzustellen:

In welchem Sinn ist die Confessio Augustana ein Bekenntnis?

Christliche Bekenntnisse können in sehr verschiedenen Strukturen theologischer Aussage laut werden. Unterschiede finden sich bereits in den neutestamentlichen Schriften: Bekenntnis im Verhör vor den Menschen (z.B. Mt 10,32f) und Bekenntnis als Akklamation in der gottesdienstlichen Versammlung (z.B. 1Kor 12,3). Beide Strukturen sind jedoch geeint im Taufbekenntnis, denn es wird abgelegt vor Gott und vor den Menschen. In diesem Bekenntnis sind Anbetung und Zeugnis konzentriert. Eine solche Konzentration liegt im Apostolikum und im Nizäno-Konstantinopolitanum vor.

Außerhalb des Gottesdienstes haben die Bekenntnisse häufig die Struktur der Lehre. Auch in der Lehre sind Verschiedenheiten möglich, nämlich z.B. die Struktur der positiven Darlegung oder die des Anathema, also der Ablehnung der Irrlehre. So haben z.B. in den Beschlüssen des Tridentiner Konzils die lehrhaften Ausführungen der Dekrete geringere dogmatische Verbindlichkeit als die Kanones mit ihren Anathematismen. Die Augsburgische Konfession hat am Ende einiger Artikel ebenfals Anathematismen. Aber das Gewicht ruht auf dem "docent" ("es wird gelehrt"), nicht auf dem "damnant" ("es wird verworfen"). Dabei ist das Interesse nicht auf eine theoretische *Lehre* über Christus oder über die Rechtfertigung oder über das Verhältnis von Glauben und Werken gerichtet, sondern auf die *Verkündigung* Christi und der Rechtfertigung

und auf die Ermahnung zu guten Werken. So sind zentrale Aussagen der Apologie geradezu in der Sprache seelsorgerischer Anrede formuliert.

Von der Verkündigung her ergibt sich in der Augsburgischen Konfession z.B. die Unterscheidung von Zuspruch und Anspruch, Rechtfertigung (CA 4) und neuem Gehorsam (CA 6). Denn es ist hier im existentiellen Betroffensein durch Gottes Anrede gesprochen. Es geht nicht um eine theoretische Verhältnisbestimmung von Gottes Gnade und menschlichem Tun im Empfang des Heils. Von der Struktur der Verkündigung her ergibt sich auch z.B. die Radikalität der Aussagen über die Sünde: "... daß sie alle vom Mutterleib an voll boser Lust und Neigung seind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können" (CA 2). Diese Aussage ergibt sich vom existentiellen Sündenbekenntnis her. Es geht hier nicht um eine theoretische Bestimmung der Verantwortlichkeit und der Möglichkeiten des gefallenen Menschen. Dem Einsatz beim konkreten Heilshandeln Gottes am Menschen entspricht es auch, daß zuerst von den einzelnen Sakramenten (CA 9-12) gehandelt und erst danach ein allgemeiner Sakramentsbegriff entwickelt wird und auch dies wiederum unter dem Gesichtspunkt "De usu sacramentorum" ("Vom Gebrauch der Sakramente", CA 13).

In welchem Sinn ist in der Confessio Augustana ein Konsensus ausgesprochen? Wer hat das Bekenntnis vor dem Reichstag in Augsburg abgelegt?

Es waren Fürsten und Bürgermeister, die dieses Bekenntnis unterzeichnet, dem Kaiser übergeben und vor ihm vertreten haben. Sie taten das in der Gestalt eines Berichtes über das, was die Kirchen in ihren Gebieten lehrten: "Ecclesiae magno consenso apud nos docent" ("Die Gemeinden lehren bei uns in voller Übereinstimmung", CA 1). Auch das "docent" der weiteren Artikel bezieht sich auf diese "ecclesiae". Gemeint ist damit das Lehren der Pfarrer und Prediger in den Gemeinden der fürstlichen oder städtischen Territorien. Allerdings kann der Begriff der "ecclesiae" nicht auf Pfarrer und Prediger beschränkt werden, sondern er umfaßt auch die hörenden, bezeugenden, für rechte Prediger mitverantwortlichen Gemeindeglieder. Die Verfasser der Augsburgischen Konfession waren Theologen; aber auch Juristen waren an der Formulierung beteiligt. Aufgrund der verschiedenen Vorarbeiten wurde die Endfassung vor allem von Melanchthon formuliert. Die Fürsten und Bürgermeister *berichten* jedoch nicht nur über das, was die Pfarrer und Gemeinden lehren und glauben, sondern sagen ausdrücklich, wir "uberreichen und ubergeben ... auch *unsers* Glaubens Bekenntnus..."; es "seind das *unser und der Unsern Bekenntnus*, wie unterschiedlich von Artikeln zu Artikeln hernach folgt"[3]. Die Augsburgische Konfession ist somit zwar nicht auf einem Konzil der Reformationskirchen beschlossen worden, aber sie ist doch in einem konziliaren Prozeß entstanden, an dem die wesentlichen Instanzen dieser Kirchen beteiligt waren. Diese Entstehung war zugleich der Beginn eines Rezeptionsprozesses, der sich nach 1530 in großem Umfang fortgesetzt hat. Der "magnus consensus" der beteiligten Fürsten, Bürgermeister, Theologen, Juristen, Pfarrer und Gemeinden schließt theologische Unterschiede nicht aus, wohl aber bringt das Augsburgische Bekenntnis zur Aussage, worin diese Kirchen übereinstimmen und was nach dem Urteil aller Beteiligten für die reformatorische Bewegung entscheidend ist.

Wie suchte das Augsburgische Bekenntnis die ökumenische Aufgabe der Erhaltung bzw. Wiederherstellung der Kircheneinheit zu erfüllen? Indem es vor dem Kaiser darlegte, daß die Kirchen, die die lutherische Reformation durchgeführt hatten, sich in Übereinstimmung mit der Lehre der katholischen, ja der römischen Kirche befänden. Die "Artikel des Glaubens und der Lehre" (CA 1-21) sind dabei unterschieden von den Artikeln, "von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Mißbräuch, so geändert seind" (CA 22-28). Die Verfasser und Unterzeichner des Augsburgischen Bekenntnisses sind davon überzeugt, daß nicht in den Artikeln des Glaubens und der Lehre, sondern nur in den von den Reformatoren beseitigten kirchlichen Mißbräuchen der Anlaß des Streites zu suchen sei. Es ist in diesem einleitenden Referat nicht die Aufgabe, bereits in die Auslegung der einzelnen Artikel einzutreten, sondern es sollen hier die Gesichtspunkte aufgezeigt werden, die dafür sprechen, daß die Kirchen, die dieses Bekenntnis gemeinsam ablegten, sich innerhalb der katholischen Kirche befanden. In stichwortartiger Kennzeichnung seien die wichtigsten Gesichtspunkte hervorgehoben.

1. Die mit der katholischen Kirche gemeinsamen Grundlagen der Lehre

a) Es geht im Augsburgischen Bekenntnis nicht nur um den Konsensus mit den 1530 Lebenden, sondern auch um den Konsensus mit den Aposteln und den Vätern. Die Artikel sind begründet aus der Heiligen Schrift, aus Beschlüssen altkirchlicher Konzilien und aus Schriften der Kirchenväter.

b) So ist im 1. Artikel die altkirchliche Trinitätslehre und im 3. Artikel die altkirchliche christologische Zweinaturenlehre ausdrücklich aufgenommen. Mit dieser sind Aussagen der altkirchlichen Bekenntnisse über die Geschichte Jesu Christi von der Menschwerdung des Sohnes Gottes bis zur endzeitlichen Wiederkunft verbunden. Be-

sonderes Gewicht ruht dabei auf seiner Versöhnungstat am Kreuz und auf seiner Herrschaft zur Rechten Gottes durch den Heiligen Geist.

c) Die Reihenfolge der Artikel der Lehre ist bestimmt durch die der ganzen Christenheit vertraute heilsgeschichtliche Folge: die Schöpfung durch den dreieinigen Gott (CA 1), die Sünde (CA 2), die Erlösung durch Christus (CA 3), die Rechtfertigung (CA 4), die Gabe des Heiligen Geistes, das Amt und die Kirche (CA 5-15), das weltliche Regiment (CA 16), die Wiederkunft Christi (CA 17). Es folgen dann als Anhänge ohne systematischen Zusammenhang die einzelnen Artikel vom freien Willen (CA 18), von der Ursache der Sünde (CA 19), vom Glauben und den Werken (CA 20) und vom Dienst der Heiligen (CA 21).

d) Die am Ende einiger Artikel (z.B. CA 1 und 2) verworfenen Irrlehren und Irrlehrer sind dieselben, die bereits die Alte Kirche verworfen hatte und die seitdem von der katholischen Kirche verworfen werden. Hinzugefügt sind in Artikel 1 die "Mahometisten" aufgrund ihrer Leugnung der Trinität. Auch die Verwerfung der Wiedertäufer (CA 9) stimmt mit einer Entscheidung der alten Reichskirche überein, die seitdem von der katholischen Kirche festgehalten worden war, sowohl im Osten als auch im Westen. Die Verwerfung der Gegenlehre am Ende des Artikels vom Abendmahl (CA 10: "improbant secus docentes", "wird die Gegenlehr verworfen") wendet sich gegen Zwingli. Hingegen ist kein Anathema gegen eine Lehre der römischen Kirche ausgesprochen. Auch der Schlußsatz des Artikels 12 von der Buße ("Auch werden die verworfen, so nicht lehren, daß man durch Glauben Vergebung der Sünde erlange, sondern durch unser Genugtun") ist darin keine Ausnahme. Denn hier ist eine Auffassung zurückgewiesen, die auch innerhalb der römischen Kirche als unzureichend bezeichnet werden muß und die im Tridentinum nicht dogmatisiert worden ist[4].

2. Die Übereinstimmung mit der katholischen Kirche in den einzelnen Artikeln der Lehre

Es ist nicht die Aufgabe, hier bereits in die Überprüfung der einzelnen Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses im Hinblick auf ihre Übereinstimmung mit der katholischen Lehre einzutreten. Wohl aber soll nun zunächst gefragt werden, was damals als Lehre der katholischen Kirche in Geltung war.

a) Versteht man darunter die vor 1540 ausdrücklich definierten und promulgierten Dogmen der katholischen bzw. der römischen Kirche, so stehen zu diesen die

Artikel 1-21 der Augsburgischen Konfession nicht im Widerspruch. Das gilt z.B. von Artikel 10 über das Abendmahl.

b) Fragt man darüber hinaus nach dem, was in jener Zeit faktisch innerhalb der römischen Kirche gelehrt wurde, so stößt man auf recht verschiedene theologische Schulen, die voneinander nicht nur in einzelnen Lehrstücken, sondern auch in übergreifenden systematisch-theologischen Konzeptionen zum Teil erheblich abwichen, ohne daß sie jedoch dadurch die Existenzberechtigung innerhalb der römischen Kirche verloren hätten. In vielen Artikeln stimmen die Lehraussagen des Augsburgischen Bekenntnisses mit dem überein, was damals in den verschiedenen Lehrtraditionen und Schulrichtungen gemeinsam gelehrt wurde. In manchem ihrer Artikel aber stimmen sie nur mit einem Teil der damals vorhandenen Lehrmeinungen überein, während sie von anderen, die ebenfalls in der römischen Kirche vertreten waren, erheblich abweichen. So stehen sie z.B. in der Lehre von der Erbsünde und vom freien Willen sowie in der Lehre von der Gnade ganz offensichtlich in der augustinischen Tradition und lehnen gleichzeitig die damals vorherrschende ockhamistische Anthropologie und die ihr entsprechende Verhältnisbestimmung von Gnade und Werken ab. Interessanterweise haben in den letzten Jahren gerade römisch-katholische Theologen gezeigt, in welch großem Umfang das Augsburgische Bekenntnis einschließlich seines Artikels von der Rechtfertigung mit der katholischen bzw. der römischen Lehre übereinstimmt[5].

c) Im übrigen ist bei der Frage der Übereinstimmung des Augsburgischen Bekenntnisses mit der Lehre der katholischen Kirche nicht stehenzubleiben bei dem Nachweis seiner Übereinstimmung mit Dogmen und bestimmten Traditionen und theologischen Schulen. Vielmehr müßte für die Feststellung der bestehenden Kircheneinheit der Nachweis genügen, daß man sich im Augsburgischen Bekenntnis im Rahmen des geltenden Dogmas von den maßgebenden theologischen Schulen nicht weiter entfernt hat, als diese voneinander entfernt waren. Andernfalls würde die Möglichkeit einer theologischen Erneuerungsbewegung innerhalb der römischen Kirche grundsätzlich bestritten und die theologische Entfaltung der apostolischen Botschaft auf die Rezeption früherer Schulmeinungen beschränkt. Natürlich ist in dem "nicht weiter entfernt als" eine Vielzahl von Einzelfragen enthalten.

3. Besondere reformatorische Gewichtsverschiebungen innerhalb der katholischen Übereinstimmung

Als Mitte des Augsburgischen Bekenntnisses wird oft Artikel 4 von der Rechtfertigung

des Sünders bezeichnet. Es dürfte angemessener sein, die Mitte in dem christologischen Artikel 3 zu sehen, und zwar in dem dort bezeugten Wirken Jesu Christi an unserer Statt und uns zugute. Dabei mag daran erinnert werden, daß in Luthers Kleinem Katechismus in der Auslegung des Credo die Rechtfertigung nicht erwähnt ist. Jesus Christus wird hier bekannt als "mein Herr, der mich verlornen und verdampten Menschen erlöset hat, erworben, gewonnen und von allen Sunden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, teuren Blut und mit seinem unschüldigen Leiden und Sterben, auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihme diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit"[6]. Die Mitte der vielen Aussagen über das Heilshandeln Jesu Christi an den Glaubenden ist hier das "pro nobis" ("für uns"), nämlich daß Jesus Christus "mein Herr" ist.

a) Ist der "Christus pro nobis" der Mittelpunkt des Augsburgischen Bekenntnisses, so stehen damit zugleich das Evangelium und die Sakramente als die Mittel, durch die er an den Menschen handelt, in der Mitte.

b) Wenn die Mitte des Augsburgischen Bekenntnisses das Evangelium und die Sakramente sind, so bedeutet dies, daß das Heil nicht durch die Werke des Menschen erlangt wird: "nicht ... durch unser Verdienst, Werk und Genugtun, sonder ... aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben" (CA 4, vgl. 12). Zugleich aber ist das Evangelium nicht zu trennen von Gottes Gesetz. Denn der neue Gehorsam gegen Gottes Gebote folgt aus dem Hören des Evangeliums, aus dem Empfang der Gnade im Glauben. Insofern kann als Mitte des Augsburgischen Bekenntnisses auch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bezeichnet werden, wenngleich diese Formel im Augsburgischen Bekenntnis selbst noch nicht ausdrücklich als Zusammenfassung verwendet worden ist.

c) Die Kirche ist von Christi Wirken durch das Evangelium und durch die Sakramente bestimmt (CA 7-13).

d) Das kirchliche Amt ist der Verkündigung des Evangeliums und der Darreichung der Sakramente dienend zugeordnet (CA 5, 14, 28).

Diese besondere reformatorische Akzentuierung des "Christus pro nobis" geschah auf dem Grunde des gemeinsamen christologischen Dogmas und bedeutete keine Sprengung der Übereinstimmung mit der katholischen Kirche. Vielmehr ging es hier um Gewichtsverschiebungen innerhalb der katholischen Lehre.

4. Die Unterscheidung zwischen den Artikeln der Lehre und den Artikeln über die Mißbräuche

a) Vor Mißbräuchen ist schon im letzten Artikel des ersten Teils des Augsburgischen Bekentnisses ("Vom Dienst der Heiligen", CA 21), vollends aber im zweiten Teil die Rede.

b) In einigen dieser Artikel des zweiten Teils wird nicht nur von einem Mißbrauch, sondern auch von der Lehre gesprochen, mit der dieser Mißbrauch begründet wurde, und es wird nicht nur der Mißbrauch, sondern auch diese Lehre abgelehnt. Das gilt besonders vom Artikel über die Messe (CA 24), in dem das Verständnis der Messe als eines von Priestern dargebrachten, zum einmaligen Opfer Christi hinzukommenden Sühnopfers abgelehnt ist. So ist die Unterscheidung zwischen dem ersten und zweiten Teil der CA nicht nur eine Unterscheidung zwischen Artikeln des Glaubens und der Lehre und solchen über beseitigte Mißbräuche, sondern teilweise auch eine Unterscheidung zwischen solchen Lehren, in denen sich die Verfasser und Unterzeichner des Bekenntnisses in Übereinstimmung mit der römischen Lehre, und solchen, in denen sie sich mit ihr im Widerspruch wußten.

c) Es ist sehr unwahrscheinlich, daß der lehrhafte Charakter dieser Ausführungen Melanchthon verborgen geblieben wäre oder daß er ihn gegenüber den römisch-katholischen Hörern und Lesern des Bekenntnisses unter der Abhandlung der Mißbräuche hätte verbergen wollen. Diese Lehrdifferenzen liegen zu offen zutage. Die wahrscheinlichste Lösung dieses Problems besteht in der Annahme, daß Melanchthon den hier abgelehnten Lehren nur den Charakter einer nachträglichen lehrhaften Rechtfertigung dieser Mißbräuche zuerkennen wollte und daß er davon überzeugt war, daß die hier abgelehnten Lehren dem ersten Teil des Augsburgischen Bekenntnisses, nämlich den gemeinsam vorausgesetzten Lehrartikeln über die Rechtfertigung (CA 4), das heilige Abendmahl (CA 10) und die Buße (CA 12) widersprachen oder sich doch zumindest nicht aus ihnen ableiten ließen. Damit wäre das Problem der Rangordnung und des schlüssigen Zusammenhangs der einzelnen christlichen Lehraussagen untereinander aufgerollt, das heute von römisch-katholischer Seite her als das der Hierarchie der Wahrheiten bezeichnet wird.

5. Auslassungen in beiden Teilen des Augsburgischen Bekenntnisses

a) Am Schluß weist das Bekenntnis ausdrücklich auf die Unvollständigkeit der aufge-

zeigten Mißbräuche hin: "Dann wiewohl man viel mehr Mißbräuche und Unrichtigkeit hätt anziehen konnen, so haben wir doch, die Weitläufigkeit und Länge zu verhuten, allein die furnehmsten vermeldet, daraus die anderen leichtlich zu ermessen. Dann man hat in Vorzeiten sehr geklagt uber den Ablaß, uber Wallfahrten, uber Mißbrauch des Banns... Solchs alles haben wir ... ubergangen, damit man die furnehmbsten Stukke in dieser Sachen dester baß (desto besser) vermerken mocht" und "damit man daraus dester baß zu vernehmen habe, daß bei uns nichts, weder mit Lehre noch mit Ceremonien, angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift oder gemeiner christlichen Kirchen zuentgegen wäre"[7].

b) Auch in den Artikeln des Glaubens und der Lehre sind manche Themen unvollständig behandelt worden. So nimmt z.B. Art. 10 nicht Stellung zur Transsubstantiationslehre. In Art. 9-13 finden sich keine Aussagen über die Zahl der Sakramente, in Art.14 keine Angaben darüber, wie sich vocatio (Berufung), ordinatio (Ordination) und installatio (Einführung des Amtsträgers) zueinander verhalten und wer die vocatio zu vollziehen hat.

c) Es fehlt ein besonderer Artikel über die Heilige Schrift und das Verhältnis der Tradition zu ihr. Die grundsätzliche Bedeutung von Schrift und Tradition kann jedoch aus dem faktischen Gebrauch erhoben werden, den das Augsburgische Bekenntnis von beidem macht.

d) Völlig aber fehlt eine Stellungnahme zum Papsttum oder gar seine Identifikation mit dem Antichrist.

6. Das Problem der "Leisetreterei"

Die Unterscheidung zwischen den Artikeln über die Lehre und denen über die Mißbräuche sowie das Übergehen mancher Differenzen in der Lehre bedeutet eine Zurückhaltung des Augsburgischen Bekenntnisses in der Antithese gegen die römische Kirche. In diesem Zusammenhang ist oft von ihrer "Leisetreterei" gesprochen worden. Zweifellos hätte man 1530 die unterscheidenden Akzente auch sehr viel kräftiger setzen können.

a) Als Motiv dieser Zurückhaltung ist oft Melanchthons Angst von der kaiserlichen Macht und vor einer gewaltsamen Unterdrückung der Reformation vermutet worden. Aber 1530 war die politische Lage für die evangelischen Fürsten und Reichsstände keineswegs ungünstig. Denn sie waren bereits zu stark, als daß der Kaiser sie militärisch hätte unterdrücken können. Vielmehr war er angesichts der Türkengefahr auf ihren Beistand angewiesen.

b) Sehr viel näher liegt die Annahme, daß der entscheidende Grund für die unverkennbare Zurückhaltung in der Polemik gegen die römische Kirche in der Sorge um den Verlust der Kircheneinheit lag und daß der im Vorwort von Kanzler Brück ausgesprochene Wille zur Einheit für das Ganze des Bekenntnisses bestimmend war. In der Sorge um die Einheit hat Melanchthon bekanntlich sogar vorübergehend erwogen, auf die Übergabe des Bekenntnisses zu verzichten und sich mit dem Zugeständnis des Laienkelches und der Priesterehe zu begnügen. Diese Erwägung war gewiß eine Schwäche, die er dann auch sehr bald überwunden hat. Aber wer sollte ihm zum Vorwurf machen, daß er in diesen entscheidenden Tagen alle Möglichkeiten zur Erhaltung der Kircheneinheit durchdacht hat? Jedenfalls bedeutete Luthers Urteil über Melanchthons "Leisetreterei" in der Formulierung des Augsburgischen Bekenntnisses ursprünglich keinen Tadel, sondern das Lob einer vom groben polemischen Dreinschlagen unterschiedenen Redeweise. Im übrigen ergibt sich manches, was am Augsburgischen Bekenntnis Zurückhaltung in der polemischen Abgrenzung gegen Rom zu sein scheint, aus seiner Eigenart als Bekenntnis und Konsensus der Kirchen.

c) Ein *Bekenntnis* ist zu unterscheiden von einer Dogmatik, die in umfassender Weise grundsätzlich alle Probleme der kirchlichen Lehre zu erörtern hat. Im Bekenntnis geht es demgegenüber um die Mitte des Glaubens und der Lehre und somit nicht um alle beliebigen Abweichungen von der Lehre, sondern um die wichtigsten Verdunklungen ihrer Mitte. Eine quantitative Vollständigkeit aller strittigen Punkte brauchte im Augsburgischen Bekenntnis auch deshalb nicht angestrebt zu werden, weil sich von der Mitte her ganz selbstverständlich auch Folgerungen für solche Lehrmeinungen und Mißbräuche ergeben mußten, die im Bekenntnis nicht ausdrücklich erörtert sind. Vor allem bleibt zu berücksichtigen, daß die Mitte des Augsburgischen Bekenntnisses der "Christus pro nobis", sein rechtfertigendes, heiligendes, lebendig machendes Wirken durch das Evangelium und durch die Sakramente ist. In dieser Konzentration auf das verkündigte Evangelium war ein besonderes Lehrstück über die Heilige Schrift und ihr Verhältnis zur Tradition nicht von vordringlicher Bedeutung. Ebenso waren gegenüber der Darreichung des Abendmahls und dem Zuspruch "das ist mein Leib", "das ist mein Blut ..." die Auseinandersetzungen über Transsubstantiation, Konsubstantiation u.a. von nachgeordneter Bedeutung. Auch ist es gegenüber der konkreten doppelten Anrede Gottes, die durch das Evangelium den glaubenden Sünder ohne vorausgegangene gute

Werke rechtfertigt und von ihm durch das Gesetz einen neuen Gehorsam fordert, eine sekundäre Überlegung, wie das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Tun sowie von dem durch das Evangelium zugesprochenen Freispruch im Endgericht und dem vom Gesetz angekündigten endgeschichtlichen Gericht nach den Werken theoretisch zu bestimmen ist.

d) Da es im Augsburgischen Bekenntnis nicht um das Bekenntnis eines einzelnen, sondern um den *Konsensus* geht, in dem die Reformationskirchen das Evangelium lehrten, ist es selbstverständlich, daß diese Konfession in manchen Aussagen allgemeiner und zurückhaltender ist, als es in Schriften einzelner Reformatoren, vor allem in den frühen Kampfschriften Martin Luthers der Fall war. So hat Josef Lortz am Augsburgischen Bekenntnis beanstandet: "Die rauhen Knoten und inneren Widersprüche, dafür aber auch das Unverwüstliche an Luthers Aussprüchen, das ungebunden Wachsende, das Nicht-Lehrhafte, kurz das Urtümliche war angetastet."[8] Im Anschluß an Lortz hat Peter Manns das Augsburgische Bekenntnis als das Ergebnis einer Verdrängung der Theologie Luthers durch Melanchthon gekennzeichnet[9].

Indessen haben beide den kirchlichen Bekenntnischarakter der Augustana und das Wesen des Konsensus, der sich in diesem Bekenntnis ausspricht, verkannt. Die Augsburgische Konfession ist nach Vorgeschichte und Inhalt nicht das persönliche Bekenntnis Melanchthons, sondern das von Melanchthon in letzter Fassung formulierte Bekenntnis der Kirchen lutherischer Reformation, wobei Luthers großes Bekenntnis vom Abendmahl grundlegend war. Durch das Augsburgische Bekenntnis ist die Stimme Luthers innerhalb der Kirchen der lutherischen Reformation keineswegs unterdrückt worden. Der Unterschied zwischen Luther und Melanchthon betraf 1530 weniger den Inhalt des Augsburgischen Bekenntnisses als die Erwartungen, die auf seine Übergabe gesetzt wurden. Melanchthon hoffte noch auf die Einigung der Reformationskirchen und der römischen Kirche. Luther hingegen hielt sie bereits für ausgeschlossen. Lortz selbst hat darauf hingewiesen, daß Luther nach der kaiserlichen Ablehnung der Augustana geäußert hat, dieses Bekenntnis "müsse als das wahre Wort Gottes dauern bis zum jüngsten Tag"[10].

Daß Luther bereit war, um der Einheit der Kirche willen besondere eigene theologische Anliegen bei der Formulierung des Konsensus zurückzustellen, hat er auch in den Verhandlungen mit Bucer und den Schweizer Theologen über die Wittenberger Konkordie (1536) bewiesen. Man wird die Unterschiede zwischen Luthers Theologie und dem Augsburgischen Bekenntnis im Rahmen der grundsätzlichen Problematik des Verhältnisses zwischen der Theologie eines einzelnen Lehrers der Kirche und dem Dogma der Kirche sehen müssen. Auch Augustins Theologie ist trotz aller Hochschätzung dieses Kirchenvaters nie vollständig in die dogmatischen Entscheidungen der mittelalterlichen und vollends nicht der neuzeitlichen römischen Kirche eingegangen. Man könnte angesichts der Streitigkeiten um Cornelius Jansen (1585-1638) sogar fragen, ob ihm in der römischen Kirche immer der freie Raum belassen worden ist.

e) Das Fehlen eines Artikels über den Papst dürfte einmal von daher zu verstehen sein, daß in dieser Frage kein Konsens zwischen Melanchthon und Luther bestand. Während Luther den Papst in eschatologisch endgültiger Weise für den Antichrist hielt, schloß Melanchthon eine Reform des Papsttums nicht aus[11]. Darüber hinaus aber kann gesagt werden, daß es implizit im ganzen Augsburgischen Bekenntnis um den Papst gegangen ist. Denn der Papst wurde auch von Luther nicht wegen seines obersten Hirtenamtes, sondern wegen seiner Entstellung und Unterdrückung des Evangeliums und damit wegen seines Mißbrauchs der Schlüssel- und Leitungsgewalt abgelehnt.

7. Das Ziel der kirchlichen Einigkeit

a) Am Ende des ersten Teils des Augsburgischen Bekenntnisses wird gesagt: Da die Wahrheit unseres Bekenntnisses "in heiliger Schrift klar gegrundet und darzu gemeiner christlichen, ja auch romischer Kirchen, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten wir auch, unsere Widersacher konnen in obangezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns sein"[12]. Auch sonst finden sich Formulierungen, die die Annahme nahelegen, daß die Verfasser des Augsburgischen Bekenntnisses zwischen katholischer und römischer Kirche in dem Sinn unterschieden haben, daß diese nur ein Teil der katholischen Kirche ist. Dabei ist wohl an die Ostkirche gedacht. Im Augsburgischen Bekenntnis ging es jedoch speziell um das Verhältnis der Reformationskirchen zur römischen Kirche.

Das Ziel der Einheit ist im Augsburgischen Bekenntnis auf zweierlei Weise bezeichnet: als Einigkeit mit der römischen bzw. katholischen Kirche in der Wahrheit und als Anerkennung der Reformationskirchen durch die römische Kirche als Teil der römischen bzw. katholischen Kirche. Diese beiden Zielbestimmungen brauchen sich nicht notwendig zu decken:

b) Einigkeit in der Wahrheit kann die Forderung bedeuten, daß die ganze römische

Kirche die getadelten Mißbräuche abstellt und die von den Kirchen des Augsburgischen Bekenntnisses durchgeführten Reformen ihrerseits übernimmt und allgemein durchführt.

c) Anerkennung durch die römische Kirche könnte aber auch nur bedeuten, daß der Reformation ein freier Lebensraum für ihre Verkündigung und Neuordnung innerhalb der vorhandenen spätmittelalterlichen römischen Kirche gewährt wird. Für dieses Verständnis sprechen manche Bitten an die Bischöfe in Art. 28 und die Bereitschaftserklärung, ihnen zu gehorchen, wenn sie dem Evangelium freien Raum geben.

d) Dies letztere Verständnis der Einheit würde die Forderung einer Mannigfaltigkeit in der Einheit der Kirche bedeuten. Das wäre eine Konzeption von großer grundsätzlicher Bedeutung. Aber diese Möglichkeit ist im Augsburgischen Bekenntnis nicht weiter reflektiert worden. Jedenfalls fehlt in ihm eine kirchenrechtliche Konzeption, wie Gemeinden der Reformation mit anderen, die die Reformation nicht vollziehen, zusammenleben könnten. Trotzdem bleibt die Forderung der Anerkennung innerhalb der katholischen, ja der römischen Kirche von großer Bedeutung.

II. DAS SCHEITERN DER ÖKUMENISCHEN ABSICHT DES AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES

Die ökumenische Absicht des Augsburgischen Bekenntnisses ist im 16. Jahrhundert nicht zum Ziel gekommen, und der Charakter dieses Bekenntnisses hat dadurch eine erhebliche Veränderung erfahren.

1. Kaiser Karl V. hat den katholischen Anspruch der Confessio Augustana nicht anerkannt und den Kirchen dieses Bekenntnisses die Existenzberechtigung innerhalb der römischen Kirche abgesprochen. In seinem harten Reichstagsbescheid erneuerte er das Wormser Edikt (1521) und hob die inzwischen erfolgten Abschwächungen desselben wieder auf. Unter Androhung der Gewalt forderte er von den Anhängern des ihm in Augsburg überreichten Bekenntnisses den Widerruf und die Rückkehr zur Lehre und Ordnung der römischen Kirchen. Diese Entscheidung begründete er damit, daß das Augsburgische Bekenntnis durch die Confutatio, eine Gegenschrift römisch-katholischer Theologen, widerlegt sei.

Es kann hier nicht auf die einzelnen Gegenargumente der Confutatio eingegangen werden. Wir beschränken uns auf einige grundsätzliche Sachverhalte, die zumal im Lichte der differenzierteren Methodik des heutigen kontroverstheologischen Dialogs

unübersehbar sind. So hat die Confutatio die Besonderheit des theologischen Konsenses im Unterschied zu theologischen Äußerungen von einzelnen und die Besonderheit eines gemeinsamen Bekenntnisses von Kirchen im Unterschied zu Bekenntnisaussagen einzelner nicht gebührend berücksichtigt. Sonst hätte sie nicht immer wieder das Augsburgische Bekenntnis durch anders lautende Zitate aus Luthers und Melanchthons Schriften als unglaubwürdig hinzustellen versucht - ganz abgesehen von der verhängnisvollen Methode, Zitate aus dem Zusammenhang zu reißen und daraus, wie dies in Ecks 404 Artikeln geschehen ist, eine Zusammenstellung der Irrtümer der Reformatoren zu gewinnen. Aber überall in der Christenheit besteht ein Unterschied zwischen dem gemeinsamen Wort des Bekenntnisses und der Mannigfaltigkeit der das Bekenntnis umgebenden Theologien. Hiermit hängt zusammen, daß die für die Augustana charakteristischen Unterschiede zwischen den fundamentalen Aussagen des Credos und ihren späteren dogmatischen Interpretamenten nicht aufgenommen sind, wenngleich auch diese Unterscheidung bereits in der alten kirchlichen Überlieferung eine Rolle spielte. Auch wird der Unterschied zwischen den Artikeln des Glaubens und den kirchlichen Ordnungen und Bräuchen merkwürdig wenig ernst genommen. So ist die Einheit der Kirche in hohem Maße als Uniformität in Liturgie, Dogma und Kirchenrecht verstanden und die so oder so in jeder Kirche faktisch vorhandene Mannigfaltigkeit nicht systematisch reflektiert.

Auffallend ist ein an vielen Stellen zum Ausdruck kommendes tiefes Mißtrauen dagegen, daß selbst da, wo in der Augsburgischen Konfession ein Konsensus mit der römisch-katholischen Lehre ausgesprochen ist, behauptet wird, daß dieser Konsensus in Wahrheit nicht bestünde, sondern daß es sich um Zweideutigkeiten und Irreführungen handle. So hat die Confutatio z.B. gegen die Trinitätslehre des ersten Artikels geltend gemacht, daß Luther einmal Bedenken gegen den philosophischen Terminus (nicht aber gegen den theologischen Inhalt) der Homoousie und Melanchthon Bedenken gegen einen kirchenrechtlichen Kanon des Konzils von Nizäa geäußert hatten.

Wenngleich bei dem Zustandekommen der Confutatio ein päpstlicher Legat und anerkannte römisch-katholische Theologen beteiligt waren, hat sie nicht den Rang einer solennen Lehrentscheidung der römischen Kirche. Sie war lediglich die vom Kaiser gewünschte Stellungnahme zu diesem Bekenntnis, die ihm dann zur theologischen Begründung einer reichsrechtlichen Entscheidung diente.

Trotz dieser ihrer begrenzten kirchlichen Autorität hatte die Confutatio jedoch erhebliche Auswirkungen. Auf die Schärfe ihrer Angriffe antwortete Melanchthon in

seiner Apologie nicht mehr in der gleichen Bemühung um die Bezeugung des Gemeinsamen, sondern zum Teil ebenfalls in scharfen Antithesen, wobei er einseitig die herrschende nominalistische, nicht aber die damals in der römischen Kirche ebenfalls vertretene augustinische und thomistische Gnadenlehre im Auge behielt und die römische Kirche einseitig nach den damals verbreiteten Irrtümern und Mißbräuchen der Volksfrömmigkeit beurteilte. Die Ablehnung der römischen Kirche erhielt sodann eine erhebliche Verstärkung in Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1537), in denen nun auch ausdrücklich der Papst als Antichrist abgelehnt wurde.

Die solenne Ablehnung der reformatorischen Lehre erfolgte sodann durch die Canones des tridentinischen Konzils. Freilich bedarf es einer sorgfältigen Prüfung, ob oder inwieweit die Glaubensartikel des Augsburgischen Bekenntnisses von den dort ausgesprochenen Anathematismen wirklich betroffen werden. Da auch in diesem Konzil die Kenntnis der reformatorischen Lehre sich sehr stark auf Sammlungen von aus den Zusammenhängen gerissenen Einzelzitaten gründete, ist die Augsburgische Konfession faktisch in einem sehr viel geringerem Maße verurteilt worden, als man damals annahm.

Berücksichtigt man außerdem die Abgrenzung, die die lutherische Konkordienformel 1577 wiederum gegenüber dem Tridentinum vorgenommen hat, so wird deutlich, daß in dieser beiderseitigen Entwicklung eine Veränderung des ursprünglichen Charakters des Augsburgischen Bekenntnisses stattgefunden hat. War es ursprünglich eine zur römischen Kirche hin ausgestreckte Hand, so wurde es nun, umklammert von der weiteren lutherischen Bekenntnisentwicklung, zum Zeichen konfessioneller Abgrenzung gegenüber der römischen Kirche.

2. Das Augsburgische Bekenntnis hatte sich ausdrücklich nur an den Kaiser gewandt. Aber die Reformatoren hatten schon früh auch die östlichen Kirchen ins Auge gefaßt, die von Rom getrennt und an den besonderen Fehlentwicklungen der mittelalterlichen lateinischen Kirche nicht teilgehabt hatten. Die Reformatoren waren der Oberzeugung, sich mit den Ostkirchen in Obereinstimmung zu befinden, und verstanden sich nicht als solche, die sich selbst von der Ostkirche getrennt hatten, sondern lediglich innerhalb der historischen Auswirkungen der vor Jahrhunderten vollzogenen Trennung zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche standen.

Aus der Oberzeugung des Konsenses heraus hatte Melanchthon 1559 eine griechische Obersetzung des Augsburgischen Bekenntnisses mit einem Brief an den Okumenischen

Patriarchen Joasaph II. nach Konstantinopel gesandt. Diese Sendung blieb ohne Antwort, vielleicht ist sie nicht in die Hände des Patriarchen gelangt. Etwa fünfzehn Jahre später begann dann der Briefwechsel zwischen Tübinger lutherischen Theologen und dem Okumenischen Patriarchen Jeremias II. Dieser Briefwechsel erstreckte sich mit Pausen über viele Jahre. Er ging sowohl auf die traditionellen Kontroverspunkte zwischen der östlichen und der westlichen Kirche als auch auf die besonderen Anliegen der Reformation in vielen Einzelfragen ein. Der Briefwechsel wurde dann am 6. Juni 1581 vom Patriarchen mit den bekannten Worten abgebrochen: "Geht nun Euren Weg, schreibt nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!"[13]

Auch hier muß eine Beschränkung auf einige methodische Gesichtspunkte vorgenommen werden, die für die heutige Art einer ökumenischen Dialogführung unaufgebbar sind. So fällt in den Briefen des Patriarchen auf, daß die damalige Wirklichkeit seiner Kirche, die Lehre und Ordnung der Alten Kirche und die neutestamentlichen Aussagen eigenartig ungeschichtlich miteinander identifiziert sind. Der geschichtliche Weg vom Neuen Testament zu den altkirchlichen Vätern und wiederum von ihrer Mannigfaltigkeit zur geltenden Lehre und Ordnung der bestehenden orthodoxen Kirche seinerzeit bleibt merkwürdig unreflektiert. Dem entspricht es, daß die Augsburgische Konfession nur wenig als Akt der Korrektur einer spezifisch westlichen Sonderentwicklung verstanden worden ist. Die Erkenntnis dieser Korrektur setzt freilich die Unterscheidung zwischen dem geschichtlichen Ursprung der Kirche und ihrem gegenwärtigen Sosein voraus. Denn nur von der apostolischen Grundlage her können Mißstände legitim aufgedeckt und beseitigt werden.

In den Briefen des Patriarchen ist das Augsburgische Bekenntnis eher als eine Reihe von zeitlosen Artikeln denn als kirchengeschichtlicher Bekenntnisakt verstanden. Im wesentlichen werden die Artikel dieses Bekenntnisses lediglich an der vorhandenen dogmatischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Wirklichkeit der griechischen Kirche kritisch gemessen. Dabei werden Dogmen und Riten (wie z.B. Salbungen) mit dem gleichen Anspruch als Norm geltend gemacht. Bedenkt man noch dazu, daß die Stellungnahme des Patriarchen nach Georges Florovsky zu achzig Prozent aus altkirchlichen Väterzitaten bestand, so wird deutlich, daß hier der Dialog mit den besonderen kirchlichen und theologischen Problemen der spätmittelalterlichen lateinischen Kirche und ihrer Reformation noch im Vorfeld geblieben ist.

Indessen kann für das Scheitern des damaligen Briefwechsels keineswegs nur das

Patriarchat verantwortlich gemacht werden. Es ist in vielem spürbar, daß er von lutherischer Seite her nicht mehr von den Reformatoren selbst, sondern von einer späteren Generation geführt worden ist, und daß hier ähnliche Veränderungen in den Gesprächsvoraussetzungen stattgefunden haben, wie sie auch bei einem Vergleich zwischen der Konkordienformel und dem Augsburgischen Bekenntnis deutlich werden. Es geht nun nicht mehr primär um den Akt der Verkündigung und der Sakramentsspendung, sondern um die Lehre von Wort und Sakrament, und auch nicht mehr primär um den Vollzug des biblischen Zeugnisses in der kirchlichen Überlieferung, sondern um die prinzipielle Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition. Infolge einer verstärkten Betonung der formalen Schriftautorität kommt auch hier die Geschichtlichkeit der Schriftauslegung und in diesem Sinn die Bedeutung der kirchlichen Tradition nicht ausreichend zur Geltung. Auch ist das Verständnis des Unterschieds zwischen den elementaren Aussagen des Glaubens und den späteren dogmatischen Interpretationen nicht mehr so lebendig wie bei der Entstehung des Augsburgischen Bekenntnisses selbst.

Bei beiden Gesprächspartnern fällt im übrigen auf, daß sie nicht selten zu früh bei der Feststellung von Unterschieden haltmachen, anstatt weiter zu fragen, ob die beim anderen vermißten Aussagen sich nicht vielleicht in anderen Zusammenhängen seiner Lehre und seines kirchlichen Lebens finden. So ist es der lutherischen Seite nicht gelungen, deutlich zu machen, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben dasselbe zur Aussage bringt, was in der Ostkirche im sakramentalen Akt der Absolution geschieht, und daß die von der orthodoxen Seite einseitig geltend gemachte Rechtfertigung nach den Werken als Hinweis auf das Endgericht die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht widerlegt. Der Briefwechsel hat noch viele dogmatische Übersetzungsaufgaben offengelassen. Es dürfte lohnend sein, mit den heutigen Methoden historischer Forschung und ökumenischer Hermeneutik die Themen des Briefwechsels wiederaufzunehmen.

Die Briefe des Patriarchen Jeremias II. haben in der orthodoxen Kirche nicht den Rang eines kirchlichen Dogmas, und der Ablauf dieses Briefwechsels hat nicht die Bedeutung eines solennen Anathemas. Zwar hat Johannes Karmiris diese Briefe in seine Sammlung der dogmatischen und symbolischen Texte der orthodoxen katholischen Kirche aufgenommen (Athen 1952), und es gibt griechische Theologen, die diesen Briefen eine dogmatisch-definitive Bedeutung zuerkennen. Aber diese Meinung hat sich im Ganzen der orthodoxen Kirche nicht durchgesetzt, und mit einem solchen Anspruch waren diese Briefe vom Patriarchen auch nicht geschrieben worden. Wohl aber hat dieser Briefwechsel ein verstärktes Gewicht bekommen im Zusammenhang mit der

dramatischen Ausscheidung von aus Genf stammenden Einflüssen reformierter Theologie, die durch den Ökumenischen Patriarchen Kyrillos Lukaris in die Ostkirche eingedrungen waren. Danach hat die Ostkirche auf mehreren Teilsynoden den Protestantismus scharf verurteilt.

3. Außer dem Augsburgischen Bekenntnis waren auf dem Reichstag von 1530 ein Bekenntnis einiger oberdeutscher Städte und ein besonderes Bekenntnis Zwinglis vorgelegt worden. Die oberdeutschen Städte schlossen sich nach dem Reichstag bald dem Augsburgischen Bekenntnis an. Auch eine Einigung mit dem Schweizer Theologen schien nicht aussichtslos, da die Abendmahlslehre dort nach Zwinglis Tod manche Veränderungen erfahren hatte. Die von Luther und Bucer angestrebte Wittenberger Konkordie scheiterte jedoch 1536 am Widerstand der Schweizer. Wenngleich Calvin Luthers Abendmahlslehre wesentlich näher stand als Zwingli und auch als Bullinger, konnte diese Trennung auch danach im 16. Jahrhundert nicht überwunden werden, zumal der Streit durch eine spätere Generation lutherischer Theologen (z.B. Joachim Westphal, 1510-74) eine über Luthers Stellung in den Konkordienverhandlungen hinausgehende Verschärfung erfuhr.

Mit diesem Scheitern seiner ursprünglichen ökumenischen Absicht hat das Augsburgische Bekenntnis eine erhebliche Veränderung seiner ekklesiologischen Bedeutung erfahren. War es 1530 dem Kaiser vorgelegt worden als ein Bericht darüber, was in den Reformationskirchen einhellig gelehrt wurde, und das heißt vor allem, was dort faktisch gepredigt und wie dort die Sakramente faktisch verwaltet wurden, so hat es nun die Bedeutung einer verpflichtenden Norm für das bekommen, was gelehrt werden *soll*. War es 1530 vorgetragen in ökumenischer Offenheit auf die anderen Kirchen hin (mit Ausnahme der Wiedertäufer und der Abendmahlslehre Zwinglis), so war es nun zum Zeichen der Abgrenzung gegen die anderen Kirchen geworden. Dabei geschah es in der Folgezeit nicht selten, daß dieses Bekenntnis mehr als formales Zeichen lutherischer Einheit geltend gemacht wurde, als daß sein theologischer Inhalt und das geschichtliche Ereignis von 1530 in seinen theologischen Absichten ernst genommen worden wären. Bei den im 16. Jahrhundert entstandenen Trennungen darf jedoch nicht übersehen werden, daß sie nicht alle von gleichem Gewicht waren und daß zu ihrer Kennzeichnung die klassische Unterscheidung von schismatisch und häretisch nicht ausreicht. So blieben z.B. die reformierten Kirchen als konfessionsverwandte den Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses in besonderer Weise zugeordnet.

III. DIE WIEDERENTDECKUNG DER ÖKUMENISCHEN BEDEUTUNG DES AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES

Die ökumenische Ausrichtung der Confessio Augustana hat nach dem Scheitern ihrer Absicht zunächst lange Zeit gewissermaßen geschlummert, und zwar nicht nur im Bewußtsein der anderen Kirchen, sondern auch im allgemeinen Bewußtsein der lutherischen Kirche selbst. Als Ausnahmen seien hier z.B. Leibniz, der junge Möhler und Friedrich Heiler hervorgehoben. Erst in unserem Jahrhundert wurde in größerem Umfang die ökumenische Bedeutung dieses Bekenntnisses wiedererkannt. Das kann hier nur an einzelnen Punkten erläutert werden:

Es wurde die grundlegende historische und systematische Sonderstellung des Augsburgischen Bekenntnisses gegenüber den anderen Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche erkannt, und dieses Bekenntnis wurde historisch und systematisch aus der Umklammerung durch diese anderen Schriften hervorgehoben. Diese Sonderstellung ist auch darin zum Ausdruck gekommen, daß der Lutherische Weltbund als gemeinsame Bekenntnisgrundlage aller lutherischen Kirchen die Augsburgische Konfession und Luthers Kleinen Katechismus besonders hervorhebt.

Hinzu kam eine neue Einsicht in die Apostolizität des Augsburgischen Bekenntnisses, und zwar gerade auch in solchen Fragen, in denen sie von anderen Kirchen als defizient angesehen worden war. Infolge der historisch-kritischen Forschung ist so z.B. weitgehende Obereinstimmung zwischen evangelischen und römisch-katholischen Theologen darüber entstanden, daß die Siebenzahl der Sakramente nicht auf ausdrückliche Weisung Jesu zurückzuführen ist sowie daß es in den christlichen Gemeinden mannigfache Gestalten der Ordnung und der Gemeindeleitung gegeben hat und daß die Ämter des Bischofs und des Presbyters ursprünglich keineswegs bereits in der Weise voneinander unterschieden waren, daß diese der Ortsgemeinde und jenes einer Vielzahl von Ortsgemeinden zugeordnet waren. Auch besteht heute in der neutestamentlichen Exegese weithin Obereinstimmung darüber, daß ein expliziter Auftrag Jesu zur Fortsetzung des "Petrusamtes" in den neutestamentlichen Schriften nicht überliefert ist. Man sieht deutlich, daß die bisherige Unterscheidung von Jus divinum und Jus humanum unzureichend war.

Zugleich wurde deutlich, daß in der Geschichte der Auslegung des Augsburgischen Bekenntnisses sein Inhalt oft einseitig auf die Rechtfertigungslehre konzentriert wurde. Der Reichtum der neutestamentlichen Aussagen, die den "Christus pro nobis" zusprechen, ist dadurch nicht selten in einer bedenklichen Weise formalisiert und verkürzt worden. Es bleibt zu bedenken, daß es auch eine Werkgerechtigkeit des Besitzes der Rechtfertigungslehre gibt, nämlich wenn an die Stelle der Rechtfertigung durch den Glauben eine Rechtfertigung durch den Besitz einer richtigen dogmatischen Formel tritt.

Quer durch die Kirchen hindurch ist in der jüngsten Zeit ein neues Verständnis der Katholizität entstanden, nämlich im Sinne der Verwirklichung der vielen in den urchristlichen Gemeinden angelegten Möglichkeiten des Zeugnisses, der Lehre und der kirchlichen Ordnung. Dieser Reichtum ist größer, als daß er in der bisherigen Kirchengeschichte voll verwirklicht worden wäre. Dabei bedeutet Katholizität des Augsburgischen Bekenntnisses nicht den Anspruch, daß die anderen Kirchen dieses Bekenntnis als ihr Bekenntnis übernehmen müßten, sondern daß sie es als eine in einer bestimmten Front auf apostolischer Grundlage entstandene Gestalt des katholischen Glaubens anerkennen. In der Tat gibt es heute nicht wenige römisch-katholische Theologen, die in den Glaubensartikeln 1-20 des Augsburgischen Bekenntnisses einen Ausdruck katholischen Glaubens wiedererkannt haben.

Wichtig ist auch die klare Erkenntnis der Funktion von Dogmen und Bekenntnisschriften im Ganzen des Lebens der Kirche - insbesondere ihr Verhältnis zum Gottesdienst, zum Gebet und zur Verkündigung. Zweifellos ist in den westlichen Kirchen die Möglichkeit der Definition dogmatischer Sätze im Vergleich zur Ostkirche überzogen worden. Wichtige Aussagen, die im Westen dogmatisiert worden sind, sind im Osten Aussagen der Liturgie geblieben. Aber auch unter den getrennten westlichen Kirchen sind Obersetzungsarbeiten zu leisten zwischen den verschiedenen Strukturen, in denen oft gleiche Glaubensaussagen zum Ausdruck kommen.

IV. DIE IM AUGSBURGISCHEN BEKENNTNIS ENTHALTENEN PRINZIPIEN FÜR DIE EINIGUNG DER KIRCHEN

Wir gingen von dem tiefgreifenden Unterschied zwischen der ökumenischen Situation 1530 und heute aus und stellten fest, daß die ökumenischen Verhaltensweisen von damals nicht ohne weiteres auf heute übertragen werden können. Wohl aber lassen sich aus dem Text des Augsburgischen Bekenntnisses und aus dem damaligen Verhalten der Reformatoren und der evangelischen weltlichen Obrigkeiten *Prinzipien* ableiten,

die für die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses über den Wandel der geschichtlichen Situation hinweg von bleibender verpflichtender Bedeutung sind. Bei der Ableitung dieser Prinzipien sind vor allem zwei elementare dogmatische Voraussetzungen festzuhalten: einmal das altkirchliche Bekenntnis der "einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche" und die Gewißheit, als Glied der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses Glieder dieser einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu sein; sodann die Aussagen des Augsburgischen Bekenntnisses darüber, was für die Einheit der Kirche notwendig ist.

In Artikel 7 ist die Kirche bestimmt als "die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden", als die "congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta" (wobei der deutsche und der lateinische Text in gleicher Weise als verpflichtend gelten). Wie der Vergleich des deutschen und des lateinischen Textes zeigt, ist hier unter reiner Lehre des Evangeliums die Verkündigung des Evangeliums, sein Zuspruch, nicht nur eine Lehre über die Verkündigung des Evangeliums gemeint. Ebenso geht es in der Verwaltung der Sakramente um den Vollzug der Darreichung und den Empfang der Sakramente, nicht nur um eine Lehre von den Sakramenten oder um den Besitz von liturgischen Agenden. In beiden Aussagen geht es um die gottesdienstliche Versammlung, in der das Evangelium verkündigt und die Sakramente gespendet und empfangen werden. Die Kirche ist hier somit bestimmt durch Gottes Handeln in Wort und Sakrament. Gott schafft durch das Evangelium und die Sakramente die Versammlung der Gläubigen, der Heiligen, und diese Versammlung wiederum verherrlicht Gott durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die Darreichung und den Empfang der Sakramente.

In Artikel 7 ist das kirchliche Amt nicht genannt. Sein Dienst ist bei der Verkündigung des Evangeliums und der Spendung der Sakramente vorausgesetzt. Vom kirchlichen Amt ist ja ausdrücklich in den Artikeln 5, 14 und 28 die Rede. Wenn in Art. 7 das kirchliche Amt nicht ausdrücklich genannt ist, so deshalb, weil es nicht in gleicher Weise Gnadenmittel ist wie das Evangelium und die Sakramente, sondern diesen dienend zugeordnet und keineswegs Selbstzweck ist.

Auch die kirchlichen Bekenntnisse sind in Art. 7 nicht genannt, wenngleich die altkirchlichen dogmatischen Entscheidungen im Augsburgischen Bekenntnis vorausgesetzt sind und darüber hinaus die Bekenntnisse aussagen, was "pure" und "recte" sowie was der Konsensus in Verkündigung und Sakramentsverwaltung bedeuten. Aber nicht der

bloße Besitz von Bekenntnisschriften, sondern das gottesdienstliche Geschehen in Übereinstimmung mit den Aussagen des Bekenntnisses ist entscheidend für die Existenz der Kirche.

Artikel 7 fährt sodann fort: "Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden"; "... Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut cerimonias ab hominibus institutas ..." Zur Einheit der Kirche gehören also nicht gleiche "Riten", Traditionen" und "Zeremonien", also Gleichheit kirchlicher Feste, Prozessionen, Fastenregeln und dergleichen. Aber darüber hinaus folgt aus dem Kirchenbegriff des Augsburgischen Bekenntnisses, daß auch nicht die gleiche Ordnung der Ämter notwendig ist - wenngleich das Amt von Gott gestiftet ist und niemand das Evangelium öffentlich verkündigen kann, der nicht in dieses Amt berufen ist (CA 14). Auch der gleiche Wortlaut der Bekenntnisschriften ist nicht notwendig, wenngleich das Bekenntnis die Mitte aller Aussagen des Glaubens ist. Wohl aber gehört zur Einheit unerläßlich das Geschehen der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsspendung durch berufene Diener und im Konsensus des Glaubens[14].

Von diesen beiden Voraussetzungen war das ökumenische Verhalten der reformatorischen Bekenner 1530 in Augsburg bestimmt. Von diesen beiden Voraussetzungen her muß auch das ökumenische Verhalten der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses heute bestimmt sein. Bemüht man sich von diesen Voraussetzungen her um die Einigung getrennter Kirchen, so müssen zwei Aufgaben unterschieden werden: 1. die *Erkenntnis* der unter Spaltungen verborgenen Einheit und 2. die *Darstellung* der erkannten Einheit in der Aufnahme der Kirchengemeinschaft.

Beide Aufgaben gehören in unumkehrbarer Reihenfolge zusammen. Die Verwirklichung der Kircheneinheit in der Aufnahme der Kirchengemeinschaft setzt voraus, daß in den getrennten Kirchen die eine heilige katholische und apostolische Kirche wiedererkannt worden ist. Ohne die klare Erkenntnis, daß bei den anderen und bei uns derselbe Christus lebendig gegenwärtig ist und sich den Glaubenden schenkt, können bestehende Kirchengrenzen nicht aufgehoben werden. Diese Erkenntnis ist aber nicht selbstverständlich. Denn zunächst sieht sich jede Kirche einer verwirrenden Vielfalt von solchen gegenüber, die anders sind und sich dennoch als christlich und als

Kirche bezeichnen. Erwarten wir über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus die eine heilige Kirche in der übrigen Christenheit, so muß sie doch zunächst gesucht und gefunden werden.

1. *Prinzipien für die Erkenntnis* der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche außerhalb der Grenzen der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses:

a) Wir erkennen die eine Kirche in anderen Teilen der Christenheit in der Regel noch nicht, wenn wir diese mit unserer Kirche vergleichen, d.h. wenn wir positivistisch vom Sosein unserer Kirche ausgehen und Elemente unserer Kirche in den anderen Kirchen zu entdecken suchen. Vielmehr müssen wir sie und uns der apostolischen Oberlieferung als dem gültigen Maßstab kirchlichen Lehrens und Lebens unterstellen.

b) Wir erkennen die eine Kirche in anderen Teilen der Christenheit in der Regel auch dann nicht, wenn wir nur die dort gültigen Dogmen sowie liturgischen und kirchenrechtlichen Ordnungen untersuchen. Vielmehr muß hindurchgestoßen werden zu dem, was dort in der Verkündigung, im Gebrauch der Sakramente, in der Frömmigkeit, im missionarischen und diakonischen Dienst an der Welt tatsächlich geschieht. Es gibt Kirchen mit guten Ordnungen, die trotzdem eigentümlich unfruchtbar sind, und andere, deren Dogmen, Liturgien und Kirchenrecht Mängel aufweisen und die trotzdem glaubenerweckende Zeugen Jesu Christi in ihrer Umwelt sind.

c) Die kritische Prüfung unter dem Maßstab der apostolischen Oberlieferung muß bei uns selbst beginnen - vor der Kritik an den anderen. Nicht zufällig waren dem Reichstag zu Augsburg in mehreren Reformationskirchen Visitationen vorausgegangen, und es waren dabei Mißstände in evangelischen Gemeinden sichtbar geworden, die einen Selbstruhm ausschlossen. Der Einsatz des 7. Artikels der Augustana bei dem Geschehen der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsspendung bedeutet immer eine kritische Infragestellung der Selbstsicherheit der Kirche, die meint, bereits durch den Besitz des Bekenntnisses und durch den rechtlich gesicherten Bekenntnisstand Kirche des Augsburgischen Bekenntnisses zu sein.

d) An die getrennten Kirchen ist mit dem Blick suchender Liebe heranzutreten, und auch in uns fremden Zeugnissen, Frömmigkeitsformen und kirchlichen Ordnungen ist nach den Auswirkungen und Entfaltungen der apostolischen Grundlage zu suchen.

e) Der Dialog ist zwischen den getrennten Kirchen mit den subtilsten Mitteln

exegetischer, historischer, sprachmorphologischer und soziologischer Forschung durchzuführen, wobei die Dimensionen der Vergangenheit und der Gegenwart in gleicher Weise im Auge zu behalten sind. Nicht nur die Entstehung und Fixierung der Trennung in der geschichtlichen Entwicklung, sondern auch die gemeinsame christliche Verantwortung heute gegenüber ganz neuen geschichtlichen Fronten ist in diesem Dialog ernst zu nehmen.

f) Die Gesprächspartner müssen sich Schritt für Schritt Rechenschaft geben über das Ergebnis dieses Dialogs. Die Ergebnisse können sehr verschieden sein. Es kann das Abweichen einer anderen Gemeinschaft von der apostolischen Grundlage so deutlich hervortreten, daß die Notwendigkeit der Trennung sich bestätigt. Es kann aber auch deutlich werden, daß bestehende Unterschiede nicht etwa Gegensätze zwischen Bekenntnis und Verleugnung Jesu Christi sind, sondern Verschiedenheiten in der Entfaltung des Christuszeugnisses in verschiedenen geschichtlichen Situationen. Es kann auch deutlich werden, daß manche Gegensätze nur Einseitigkeiten, Verkümmerungen und auch Mängel der Reflexion sind, die in der Auseinandersetzung mit entgegengesetzten Einseitigkeiten entstanden sind und sich, wenn sie zusammengesehen werden, gegenseitig als Korrekturen ergänzen und somit korrelativ zusammengehören. In solcher Rechenschaftsablegung werden Gaben erkennbar, die anderen Kirchen von Gott geschenkt sind, uns aber fehlen. Es öffnet sich so der Blick dafür, daß Christus viele der bestehenden Trennungen umgreift, indem er in dem Getrennten sich auf mannigfache Weise als mächtig erweist.

2. *Prinzipien für die sichtbare Darstellung* der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche über die bestehenden sichtbaren Grenzen hinaus:

a) Beseitigung von Kirchengrenzen ist von den Voraussetzungen des Augsburgischen Bekenntnisses her nicht bereits aufgrund von religiösen Gemeinschaftserlebnissen möglich - seien diese auch in gemeinsam erlittenen Verfolgungen oder im gemeinsamen Kampf um soziale Gerechtigkeit entstanden. Vielmehr ist für die Vereinigung getrennter Kirchen der in Worten aussagbare Konsensus der Lehre unerläßlich.

b) Dieser Konsensus braucht nicht in ein und derselben Formel ausgesprochen zu werden. Er kann auch in der ausdrücklichen Anerkennung bestehen, daß die Formulierung der anderen Seite mit den eigenen Formulierungen inhaltlich übereinstimmt.

c) Nicht in allen Fragen der Lehre ist ein Konsensus nötig, sondern in den fundamen-

talen Fragen der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsspendung. Darüber hinaus sind Verschiedenheiten möglich. Aber unvereinbar mit der Herstellung einer Kirchengemeinschaft ist die Aufrechterhaltung irgendeines Anathemas, sei es auch im Zusammenhang mit untergeordneten Fragen der Lehre und der Ordnung.

d) Zur Beseitigung der Kirchengrenzen ist unerläßlich die gegenseitige Anerkennung der Ämter - nämlich die Anerkennung, daß durch die Ämter auf beiden Seiten dem selben Auftrag Jesu Christi gedient wird. Anerkennung der Ämter setzt nicht notwendig die gleiche Gestalt der Ämter und dasselbe umgreifende System der Unter- und Oberordnung der Ämter voraus. Wohl aber ist die Zusammenarbeit und die Gemeinschaft der Ämter im Vollzug ihres Dienstes unerläßlich.

e) Wird dann die Abendmahlsgemeinschaft aufgenommen - und zwar nicht nur im gelegentlichen gemeinsamen Kommunizieren bei besonderen Anlässen, sondern in uneingeschränkter gegenseitiger Einladung und Zulassung -, dann sind nach dem Kirchenverständnis des Augsburgischen Bekenntnisses die zuvor getrennten Kirchen eine Kirche, auch wenn sie sich in ihren liturgischen, dogmatischen, rechtlichen und anderen Eigenarten noch unterscheiden. So hat der Lutherische Weltbund in seiner letzten Vollversammlung 1977 in Daressalam erklärt: "Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt."[15] Von diesem Konzept der versöhnten Verschiedenheit gilt, daß es nicht die Fortsetzung der Trennung, sondern die Verwirklichung der Kircheneinheit ist[16].

f) Die Kirche Augsburgischen Bekenntnisses ist frei, sich innerhalb dieser versöhnten Verschiedenheit für gemeinsame Bekenntnisaussagen, Liturgien, kirchenrechtliche Ordnungen sowie gemeinsame Organe missionarischen und diakonischen Wirkens, auch für die zunehmende Stärkung einer gemeinsamen Leitung der zuvor getrennten Kirchen einzusetzen. Aber die Einheit der Kirche besteht wesensgemäß nicht in einem uniformen Zentralismus, sondern in der Struktur der Gemeinschaft.

Diese Folgerungen, die aus dem Inhalt und aus dem geschichtlichen Ereignis des Augsburgischen Bekenntnisses abgeleitet wurden, bedeuten immer neu die Rückfrage an die jeweils bestehenden Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses, ob sie von diesen Prinzipien auch wirklich Gebrauch machen - Gebrauch nach außen, nämlich im Sich-Öffnen für die Gemeinschaft mit anderen Kirchen, und auch Gebrauch nach innen, nämlich in der Entfaltung der ihnen grundsätzlich gegebenen Freiheit in einem Reichtum von

Gestalten des Gottesdienstes, der Frömmigkeit, der Ämterordnung und ihres Dienstes an der Welt. Die Ekklesiologie des Augsburgischen Bekenntnisses kann zu einer faktischen Dürftigkeit evangelischer Kirchlichkeit führen, wenn von dieser Freiheit kein Gebrauch gemacht wird.

ANMERKUNGEN

[1] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1963[5] (im weiteren und auch in den übrigen Beiträgen des vorliegenden Bandes zitiert als BSLK), S. 44f.

[2] Ebd., S. 46.

[3] Ebd., S. 45 und 49.

[4] Vgl. *Hans Jorissen*, "Steht die Bußlehre der Confessio Augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege?", in: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? (Ökumenische Perspektiven, Bd. 9), hrsg. von *Harding Meyer u.a.*, Frankfurt 1977, S. 132ff. Näheres über die Richtungen und Schattierungen der Verwerfungsformeln bei *Wilhelm Maurer*, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 1, Gütersloh 1976, S. 61-70.

[5] Vgl. besonders *Vinzens Pfnür*, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970, sowie *Walter Kasper*, "Die Confessio Augustana in katholischer Sicht", im vorliegenden Heft.

[6] BSLK, S. 511.

[7] BSLK, S. 133f.

[8] Die Reformation in Deutschland, Bd. 2, Freiburg 1941[2], S. 53.

[9] "Ökumene auf Kosten Martin Luthers?", Ökumenische Rundschau, Heft 1, 1978, S. 36ff.

[10] A.a.O., S. 59.

[11] Vgl. seinen Zusatz zu seiner Unterschrift unter die Schmalkaldischen Artikel (1537): "... vom Bapst aber halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen

derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und kunftig sein möchten, sein Superiorität uber die Bischofe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen sei" (BSLK, S. 436f).

12 BSLK, S. 83d.

13 Vgl. Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, hrsg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1958, S. 213.

14 Zur genaueren Begründung dieser Auslegung von CA 7 vgl. meine: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1948[3], Kap. VI und VII, sowie meine Abhandlung: "Die Weite der Kirche nach dem lutherischen Bekenntnis" in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, S. 106ff.

15 Daressalam 1977. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Frankfurt 1977, S. 205.

16 Vgl. *Harding Meyer*, "Einheit in versöhnter Verschiedenheit", Ökumenische Rundschau, Heft 3, 1978, S. 377ff.

DAS AUGSBURGISCHE BEKENNTNIS IN ANGLIKANISCHER SICHT

unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach Amt und Bischofsamt

Wie viel die Reformatoren der anglikanischen Kirche Luther und Melanchthon und vor allem auch der Augsburgischen Konfession verdanken, ist bekannt, und es ist ermutigend zu sehen, mit welchem Ernst Lutheraner und Anglikaner im letzten Jahrzehnt ihre theologischen Gespräche geführt haben, obwohl sie im Auf und Ab der Geschichte zeitweilig in unnatürlicher Weise voneinander getrennt waren. Als Kirchen, die zur gleichen Zeit einen Mittelweg suchten, haben wir jede Veranlassung, die gegenseitige Entwicklung genau zu verfolgen und mit freundschaftlicher Kritik zu begleiten.

Als Anglikaner habe ich hier die Aufgabe, "nach dem ökumenischen Anspruch der Confessio Augustana ... zu fragen, sie kritisch zu prüfen und ihren möglichen Beitrag zu unserer gemeinsamen Suche nach Einheit zu ermitteln" (so die Einladung). Dabei soll ich insbesondere diejenigen Artikel des Bekenntnisses berücksichtigen, die sich mit dem Predigtamt und dem Bischofsamt[1] beschäftigen. Beide sind erwartungsgemäß im theologischen Kontext von zwei weiteren Themen des Augsburger Bekenntnisses - Rechtfertigung und Kirche - angesiedelt. Die Frage nach Predigtamt und Bischofsamt ist also von der Frage nach dem Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und vom Glauben als solchem nicht zu trennen. Aus den Artikeln über das Predigtamt und das Bischofsamt geht das ganz klar hervor. In Art. 5 heißt es: "Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt". Gemeint ist der Glaube, von dem in Art. 4, der sich mit der Rechtfertigung beschäftigt, die Rede ist. Im deutschen Wortlaut von Art. 28 wird von der "Gewalt der Kirchen oder Bischofen" (10) gesprochen[2]. Die Erkenntnis der modernen ökumenischen Bewegung, daß das Amtsverständnis "vom Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ausgehen" muß[3], ist also im Augsburgischen Bekenntnis schon vorweggenommen. Wenn es sich bei dem Anglikaner und Lutheraner Trennenden um das Bischofsamt bzw. insbesondere um das allein dem Bischof vorbehaltene Recht der Ordination für das kirchliche Amt handelt, so dürfen wir dabei die Tatsache nicht übersehen, daß das eigentliche theologische Problem - sofern überhaupt eines vorliegt - anderswo zu suchen ist. Darum habe ich mich bemüht, den größeren Zusammenhang nicht aus den Augen zu verlieren.

Canon STEPHEN W. SYKES ist Theologieprofessor an der University of Durham, England.

Das Thema gliedert sich von seinem Wesen her in drei Teile. Zu untersuchen sind demnach 1. die relevanten Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses, 2. ihr Einfluß auf die anglikanischen Schriften und 3. die in ihnen angelegten ökumenischen Möglichkeiten. Weil es hier jedoch nicht primär um eine historische Betrachtung geht, werde ich den zweiten und dritten Teil zusammenfassen. Wie ich zu zeigen hoffe, ist es darüber hinaus angebracht, schon bald auf das moderne Phänomen der sogenannten "Entkonfessionalisierung" der Anglikanischen Gemeinschaft einzugehen, das eine zu starke Konzentration auf die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts - die anglikanischen wie die lutherischen - problematisch werden läßt.

Wir beginnen mit einem Resümee der wichtigsten theologischen Aussagen des Augsburgischen Bekenntnisses zu den spezifischen Fragen des Predigtamtes und Bischofsamtes und deren größerem Kontext.

I.

1. Wesentlich für den ganzen Aufbau des Bekenntnisses ist die vorausgesetzte richtige Erfassung des "Hauptartikels des Evangeliums", "daß wir die Gnad Gotts durch den Glauben an Christum ohn unser Verdienst erlangen" (Art. 28, 52)[4]. Die Apologie (4, 2) nennt ihn den "höchsten fürnehmsten Artikel der ganzen christlichen Lehre" (praecipuus locus doctrinae Christianae), und die das bestreiten, werden beschuldigt, Christus als Mittler und Versöhner und somit die Verheißung der Gnade und das Evangelium zu leugnen (Ap. 4, 387). Die Position des Artikels von der Rechtfertigung (CA 4), den seine Einführung ("*Weiter* wird gelehrt ...") als nur einen von mehreren Artikeln des Glaubens und der Lehre ausweist, wird somit im strittigen Teil des Augsburger Bekenntnisses nachdrücklich verstärkt und in eine Vorrangstellung gerückt. Melanchthonn hat in der Apologie die entgegengesetzte Auffassung, daß wir durch Werke Gnade erlangen durch "gebührlichen und rechten Verdienst" ("meritum congrui" oder "condigni", Ap. 4, 19), wie folgt erläutert: "Dieser Irrtum schafft offensichtlich die Gerechtigkeit des Glaubens ab, der glaubt, daß wir um Christi willen zu Gott Zugang haben, nicht um unserer Werke willen; der glaubt, daß wir durch den Priester und Mittler Christus zum Vater hingeführt werden und einen versöhnten Vater haben, wie oben hinlänglich gesagt worden ist. Und diese Lehre über die Glaubensgerechtigkeit soll in der Kirche Christi nicht vernachlässigt werden, weil ohne sie der Dienst Christi nicht ins Auge fallen kann und weil (dann) die restliche Lehre von der Rechtfertigung nur eine Lehre des Gesetzes ist. Doch wir müssen das Evangelium und die Lehre von der um Christi willen geschenkten Verheißung beibehalten" (Ap. 4, 376-377).

Das Augsburgische Bekenntnis selbst beruft sich zum Nachweis der Wahrheit dieser Lehre auf Paulus und zur Bestätigung auf Kirchenväter wie Ambrosius (eigentlich Pseudo-Ambrosius) und Augustinus sowie auf die Erfahrung des Trostes, der durch das Festhalten an dieser Lehre gewonnen wird (CA 20, 11-16). Die *Zentralität* dieser Lehre zu beweisen, wird nirgends versucht. Doch als Lehre von der Erlösung ist ihr Anspruch auf einen eindeutig zentralen Platz ohnehin stark genug.

2. Es wird durchweg vorausgesetzt, daß diese Lehre jedermann verständlich ist und, einmal geglaubt, für den einzelnen zum übergeordneten religiösen Prinzip wird. Im Artikel über die Vollmacht der Bischöfe kommt das deutlich zum Ausdruck: "Derhalben ist das bischoflich Ambt nach gottlichen Rechten das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen" (CA 28,20f). Wo die Bischöfe "aber etwas dem Evangelio entgegen lehren, setzen oder aufrichten, so haben wir Gotts Befehl in solchem Falle, daß wir nicht sollen Gehorsam sein" (CA 28,23). Mit "wir" sind in diesem Satz (laut deutschem Text) die "Pfarrleut und Kirchen", d.h. Kirchen und Gemeinden gemeint, also auch die Laien.

Wo vom Mißbrauch der bischöflichen Gewalt die Rede ist, heißt es, daß man die Gewissen nicht dadurch beschweren solle, daß menschliche Ordnungen als heilsnotwendig (CA 28,55) und ihre Nichtbefolgung als Sünde hingestellt werden (CA 28,77). Hier wird deutlich davon ausgegangen, daß ein Mensch, der die Wahrheit des Evangeliums erfaßt hat, auch in der Lage ist, zwischen rechtem und falschem Gebrauch geistlicher Macht oder menschlicher und göttlicher Satzung zu unterscheiden. Wie CA 28 (75)[5] in diesem Zusammenhang nachdrücklich ermahnt, müssen wir "der Regel der Apostel folgen, die uns gebeut, wir sollen Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen". Dies wiederum impliziert, daß ein Mensch die Fähigkeit hat zu erkennen, daß ein bestimmtes Gebot von Gott kommt, und daß er die Möglichkeit als gegeben betrachtet, daß auch rechtmäßig eingesetzte kirchliche Instanzen oder Würdenträger in solchen Fragen irren können. Es ist also von jedem einzelnen ein eigenes Urteil gefordert.

Wiederum fehlt die ausführliche Begründung, wenn auch die "Gründung" auf die Heilige Schrift überall als die letzlich entscheidende Rechtfertigung einer Lehre angesehen wird. Es kommt dabei weniger darauf an, daß die Schrift als "summarischer Begriff, Grund, Regel und Richtschnur" (wie es in der Konkordienformel heißt)

gewertet wird. Entscheidend ist vielmehr, daß in einem Interpretationskonflikt, wie ihn die Reformation selbst verursachte, von jedem Gläubigen verlangt wird und erwartet werden kann zu erkennen, ob es sich bei bestimmten Traditionen um göttliches Gebot oder menschliche Anordnung handelt.

3. An eine aus solchen Gläubigen bestehende Kirche wendet sich Art. 5 über das Predigtamt: "Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket". Ähnlich heißt es in Art. 28 von Gütern "als nämlich ewige Gerechtigkeit, der heilig Geist und das ewig Leben", man könne sie "anderst nicht erlangen, dann durch das Amt der Predig und durch die Handreichung der heiligen Sakrament" (9). Das Entscheidende an diesen Aussagen ist, daß sie ein äußeres Mittel postulieren, durch das der Heilige Geist wirkt und Glaube erlangt wird. Die Aussage in Art. 5 richtet sich spezifisch gegen die den Wiedertäufern zugeschriebene Auffassung, daß der Heilige Geist den Menschen auch ohne das von außen ergehende Wort des Evangeliums erreichen kann. Darum verweist das Augsburger Bekenntnis nachdrücklich auf das Mittel des Evangeliums und der Sakramente bzw. (gemäß dem lateinischen Text) des Amtes der Verkündigung des Evangeliums und der Austeilung der Sakramente (ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta). Verkündigung und Austeilung sind *menschliche* Mittel, Dinge, die von bestimmten Personen zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten gesagt und getan werden.

Selbstverständlich ist es schon vom rein pragmatischen Standpunkt her äußerst wichtig, daß sich das von Gott gewählte Mittel mit Sicherheit erkennen läßt. Der Text macht sehr deutlich, daß der Heilige Geist die Freiheit hat, den Glauben zu wirken, "wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören" (Art. 5). Nicht jede Verkündigung wird ipso facto auch gehört. Wo aber Wort oder Sakrament wirklich aufgenommen werden, geschieht dies durch das Mittel eines äußerlich erkennbaren Wortes oder Handelns. Aus der völligen Äußerlichkeit der Wirkungsweise des Heiligen Geistes ist zu folgern, daß die Gläubigen im Besitz verläßlicher Gründe für die Anschauung sein müssen, sich durch die Teilnahme am Gottesdienst an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit in die Bereitschaft zu versetzen, den Heiligen Geist in ihrem Herzen wirken zu lassen.

4. Es kann daher nicht überraschen, daß das Augsburger Bekenntnis auch etwas über die Regeln aussagt, die für diejenigen Menschen gelten, durch welche die äußeren

Mittel des Glaubens wirken. Art. 14 lautet: "Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen offentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf." Von denen, die "ordnungsgemäß berufen" (rite vocati) sind, sagt die Apologie (7,28) gemäß dem lateinischen Wortlaut, sie repräsentieren "nicht ihre eigenen Personen, sondern die Person Christi, aufgrund der Berufung der Kirche, wie Christus bezeugt hat (Lk 10,16): 'Wer euch hört, hört mich.' Wenn sie das Wort Christi, die Sakramente darreichen, reichen sie sie dar in Stellvertretung Christi".

Zwar macht das Bekenntnis im Artikel über die Kirche (7) keine klare Aussage über das Amt. Dennoch darf man sich meines Erachtens hier Harding Meyers Auffassung anschließen: "Verschafft man sich einen Überblick über die nach CA 7 ekklesiologisch sekundären Dinge, so wird im Bereich des gesamten lutherischen corpus doctrinae eines klar: das kirchliche Amt wird nirgendwo unter die Kategorie der nicht notwendigen, von Menschen gesetzten Traditionen, Riten oder Zeremonien gerechnet... Nach der CA (gehört) das Amt in die Wesensbestimmung von Kirche mit hinein."[6]

Dies ist eine wichtige Folgerung, die in eine andere Richtung verweist als die englische Übersetzung des Konkordienbuches (Philadelphia 1959), wo es in einer Anmerkung zur Überschrift der deutschen Fassung von Art. 5 - Vom Predigtamt - heißt: "Diese Überschrift wäre irreführend, wenn man nicht beachtete, daß die Reformatoren (was aus dem Text des Artikels klar hervorgeht) das 'Predigtamt' nicht im klerikalen Sinne verstanden."[7] Ähnlich irreführend ist es meines Erachtens, ohne sorgfältige nähere Bestimmung vom "Bischofsamt oder anderem Zeremoniell" zu reden, wie wir es bei R.W. Jenson in einem Artikel zum lutherisch-anglikanischen Dialog in den USA finden[8]. Dadurch kann leicht der Eindruck erweckt werden, daß es für die *episcope* in der Kirche keine grundlegenden Prinzipien gebe. Wenn Jenson sagt, die ausdrückliche Anerkennung der *episcope* als spezifische Funktion in der Kirche sei für das Luthertum nicht charakteristisch, sagt Harding Meyer dagegen - zu Recht, wie mir scheint: "Man wird sagen können, daß die bischöflichen *Funktionen*, sofern sie zu den Funktionen des von Gott gestifteten kirchlichen Amtes gehören, für die Existenz der Kirche in vollem Sinne 'notwendig' sind."[9]

5. Daß die Situation, in der es entstanden ist, den Charakter des Augsburgischen Bekenntnisses bestimmt hat, wird in mancher Hinsicht an der Tatsache deutlich,

daß zwar die Notwendigkeit kirchlicher Ordnung betont wird, aber kaum umfassende Aussagen über die Erfordernisse gemacht werden, denen die kirchliche Ordnung entsprechen muß. Der äußere Akt, daß das Evangelium "rein" gepredigt und die heiligen Sakramente "dem Evangelium gemäß" gereicht werden, ist, wie oben schon gesagt, eine notwendige Voraussetzung für die Existenz der Kirche. Wie dieser Akt in der Praxis zu gewährleisten ist, wozu auch die zu seiner Förderung zu unternehmenden Schritte und die Vollmacht zur Verhinderung seines Mißbrauchs gehören, wird nicht gesagt, noch wird, was noch grundlegender ist, auf die Konsequenzen des unlöslichen Zusammenwirkens von göttlicher Macht und menschlicher Entscheidung, menschlichen Redens und Handelns näher eingegangen.

Art. 28 nimmt statt dessen unter den strittigen Fragen auch verschiedene Mißbräuche auf, zu denen es aufgrund der Vollmacht der Bischöfe gekommen ist. Wesentlich für den Inhalt dieses Artikels ist die doppelte Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Macht und rechtem und falschem Gebrauch der geistlichen Macht. Beide Unterscheidungen berufen sich auf die Ermahnung des Petrus an die Bischöfe, über ihre Herde keine Zwangsherrschaft zu üben (1Petr 5,2): "Sankt Peter verbeut den Bischofen die Herrschaft, als hätten sie Gewalt, die Kirchen, worzu sie wollten, zu zwingen" (CA 28,76). Davon abgesehen soll der Bischof aber, sofern es nach dem Wort Gottes geschieht, aufgrund seiner geistlichen Vollmacht "das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen" (28,21). In diesem Zusammenhang steht auch der Hinweis, daß die "Pfarrleut und Kirchen" den Bischöfen gehorsam sein sollen.

Aufschlußreich ist hierzu die Erklärung, die wir in der Apologie finden. Unter Berufung auf Lk 10,16: "Wer euch hört, hört mich" heißt es dort: "Christus gebietet ihnen (den Bischöfen), so zu predigen, daß man ihn hört" (Ap. 28,19). Somit verleiht der Lukas-Text den Bischöfen keine unumschränkte Vollmacht, sondern erteilt ihnen vielmehr "eine Belehrung über etwas, was verordnet ist" (cautio pro rato, Ap. 28,18). Wenn es darum CA 28,77 heißt: "Jetzt gehet man nicht damit umb, wie man den Bischofen ihr Gewalt nehme", so ist das nur die halbe Wahrheit[10]. In Wirklichkeit wird die Macht des Bischofs erheblich eingeschränkt, weil die ganze Gemeinde befugt ist, darüber zu urteilen, was in seinen Aufgabenbereich gehört und was nicht.

Eine nähere Untersuchung des Abschnitts über die geistliche Vollmacht des Bischofs

bringt das ganze Ausmaß der Einschränkung zutage, die seine Rolle erfährt. Er hat die Vollmacht der Predigt des Evangeliums (die er mit allen ordnungsgemäß berufenen Pfarrern teilt), der Sündenvergebung (die er ebenfalls mit den Pfarrern teilt), der Entscheidung über Lehrfragen nach dem Wort Gottes (doch das Wort Gottes zu erkennen, ist allen Gläubigen aufgetragen), dem Evangelium nicht gemäße Lehre zu verwerfen (wobei man davon ausgehen mag, daß er das vor der Öffentlichkeit vielleicht wirksamer kann als gewöhnliche Gläubige, die aber dennoch befugt sind, den gleichen Maßstab anzulegen) und die Gottlosen von der Gemeinschaft auszuschließen (wobei es sich wohl um die einzige rechtliche Vollmacht handelt, die ausdrücklich allein dem Bischof vorbehalten ist). Die später erwähnte Vollmacht, Anordnungen für den Sonntag und ähnliche "Kirchenordnungen und Ceremonien" (CA 28,53-55) zu treffen wird Bischöfen und Pfarrern gleichermaßen überlassen; *episcopi seu pastores* werden also gleichgestellt, und die Macht, Ungehorsame zu bestrafen, ist, wie es scheint, nicht vorgesehen.

Es gibt somit, kurz gesagt, zahlreiche Belege dafür, daß das Thema hier provisorisch und sozusagen recht ad hoc behandelt wurde und weiterer Klärung bedurfte (die zum Teil dann in Melanchthons Traktat "Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes" aus dem Jahre 1537 vorgenommen wurde). Dem sich in der Apologie äußernden Bestreben, das Kirchenregiment und die verschiedenen Rangordnungen der kirchlichen Hierarchie zu erhalten, steht die Überzeugung gegenüber, daß solche Rangordnungen aus "menschlicher Vollmacht" (Ap. 14,1) geschaffen sind. Unzweifelhaft standen bittere geschichtliche Erfahrungen hinter dem Mangel an Bereitschaft zu glauben, daß Rang bei der von Gott gewollten menschlichen Vermittlung des Evangeliums nötig sein mag. Es war am einfachsten und wirksamsten, dem Machtmißbrauch der Bischöfe dadurch entgegenzutreten, daß alle Rangordnungen nivelliert und dabei die verschiedensten organisatorischen Probleme zur Sprache gebracht wurden, für die es in der Heiligen Schrift keine klare Orientierung gibt.

6. Ganz deutlich ist, daß an diesem Bild etwas *fehlt*. Die aaronitischen Wurzeln des Priesteramtes sind nicht erwähnt. Daß die levitische Ordnung im Augsburger Bekenntnis verworfen wird, kommt im Zusammenhang mit den Speisevorschriften und der Einhaltung von Feiertagen (Art. 28,39, 61) klar zum Ausdruck. Es wird erklärt, daß der Neue Bund kein Priestertum wie das levitische brauche, "um Opfer zu bringen und die Vergebung der Sünden für das Volk zu erwirken" (Ap. 13,7). Die Vollmacht zur Konsekration und Austeilung beim Abendmahl wird nicht erwähnt, weil die ganze Theologie der Messe im Licht der Rechtfertigung eine andere Ausrichtung erfuhr.

Im Zusammenhang mit dem Bischof, zu dessen Amt nach römischem Ritus die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit, der Schriftauslegung, der Weihe, Firmung, Aufsicht, Austeilung und Taufe gehört, unterläßt die Augsburgische Konfession jeden Hinweis auf die Weihe- und Ordinationsgewalt. Später wird dies von Melanchthon im Traktat "Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes" damit gerechtfertigt, daß es sich dabei um eine weitere menschliche Einrichtung handle, die auch anders geordnet werden kann, weil die Unterscheidung zwischen Bischof und Pfarrer nicht göttlichen Rechts (Tr. 63-67) ist: "Darumb wenn die Bischofe entweder Ketzer sind oder tuchtige Personen nicht wollen ordiniern, sind die Kirchen fur Gott nach gottlichen Recht schuldig, ihnen selb Pfarrherren und Kirchendiener zu ordinieren" (Tr. 72).

Am augenfälligsten ist jedoch das Fehlen der priesterlichen Zölibatspflicht, die in CA 23 unumwunden angegriffen wird. Die Ablehnung des Zölibats durch die Reformatoren wird theologisch mit der Leugnung eines Zusammenhangs zwischen dem Vorrang des christlichen Dieners der Kirche und dem Vorrang des ehelosen Standes vor dem ehelichen begründet. Daß Keuschheit "eine Gabe sei höher denn die anderen" (Ap. 23,38), wird nicht bestritten, wohl aber, daß ein Mann, der zum Dienst in der Kirche berufen ist, unbedingt auch zur Keuschheit berufen sei. Betont wird vielmehr sein natürliches Recht (d.h. sein Recht in Übereinstimmung mit göttlichem Recht und dem Naturrecht), eine Ehe zu schließen, wenn sich erweist, daß ihm die besondere Gabe der Enthaltsamkeit fehlt. Die Bewahrung dieses Rechts gewinnt wegen des Verdachts, daß der freiwillige Zölibat nach römischer Auffassung verdienstvoll sei, noch zusätzlich an Bedeutung (Ap. 23,36ff).

In dieser ganzen Polemik wird immer wieder das Ärgernis deutlich, als welches die stillschweigende Duldung des priesterlichen Konkubinats und die zahlreichen Geschichten über die Sittenlosigkeit des Klerus empfunden wurden. Auch in dieser Frage befand man sich offenbar insofern in einer Übergangsphase, als die Reformatoren sich zu einer positiveren Einschätzung der Ehe vorfühlten (wie der Vorwurf jovinianischer Ketzerei seitens ihrer Gegner deutlich zeigt), wobei ihnen wohl nur ihre Wertschätzung anderer Teile der Lehre der Väter Augustin und Hieronymus Zurückhaltung auferlegte.

II.

Der zweite Teil dieser Ausführungen gilt dem Einfluß der oben behandelten Abschnitte des Augsburger Bekenntnisses auf Schriften und Praxis der Kirche von England. Dabei

werde ich mich nicht auf Ähnlichkeiten im Wortlaut der Augsburgischen Konfession und der Neununddreißig Artikel (1563/1571) beschränken[11], sondern auch versuchen, aus dem Gesamtzusammenhang der anglikanischen Lehre vom Predigtamt und Bischofsamt diejenigen Aspekte herauszuarbeiten, die von lutherischem Einfluß geprägt sind.

Zunächst ein Wort über die Aufnahme des Augsburgischen Bekenntnisses in England. Hierbei hat von Anfang an die zwischen Luther und Heinrich VIII. bestehende persönliche Feindschaft eine Rolle gespielt. Die "unbarmherzige und unkluge Schmähungen" enthaltende Antwort Luthers an König Heinrich hat nach Ansicht eines neueren Lutherforschers[12] viel dazu beigetragen, daß der Weg zu einer Verständigung, die sich im Lauf der Zeit hätte vertiefen müssen, verschüttet wurde. Heinrich VIII. wiederum erregte wegen der offenkundig zum eigenen politischen Vorteil unternommenen Manipulation kirchlicher Angelegenheiten und theologischer Lehren mit seinen Motiven den begründeten Argwohn der kontinentalen Reformatoren. Unmittelbar widergespiegelt findet sich das Augsburger Bekenntnis in den "Sententiae ex doctoribus collectae" des englischen Reformators Robert Barnes (1495-1540), die 1530 in Wittenberg veröffentlicht und im Jahr darauf von Bugenhagen ins Deutsche übersetzt wurden. Die 19 Artikel der Abhandlung von Barnes stimmen mit den Aussagen des Augsburgischen Bekenntnisses weitgehend überein und bildeten eine Art Handbuch für theologische Dispute[13].

1531 beschloß der Schmalkaldische Bund, wie mit anderen Königen und Herrschern auf dem europäischen Kontinent auch mit König Heinrich VIII. Verbindung aufzunehmen, und erhielt umgehend Antwort. Doch erwies sich die Frage von Heinrichs Ehescheidung deutlich als Hindernis, und ihm war deshalb mehr daran gelegen, Freunde zu gewinnen, als dem reinen und erneuerten Wort Gottes Geltung zu verschaffen. Thomas Cromwell hatte klarere Vorstellungen von der Notwendigkeit, zu den protestantischen Theologen in Deutschland Beziehungen anzuknüpfen. Darum schickte er mehrere Botschafter, darunter Robert Barnes, in verschiedene Städte. Durch Barnes kam es zum Kontakt mit Melanchthon, den König Heinrich gern nach England geholt hätte. Daß Melanchthon Heinrich VIII. 1535 die neue Fassung seiner "Loci communes" widmete, ist unmittelbar auf diesen Kontakt zurückzuführen[14], und Luther dachte an die Möglichkeit, daß England über Melanchthon zu einer Veröffentlichung des Augsburgischen Bekenntnisses veranlaßt werden könnte. 1535 reisten drei englische Theologen - Bischof Edward Fox von Hereford als königlicher Almosenpfleger, Erzdiakon Nicholas Heath und Robert Barnes - zu ausführlichen Gesprächen nach Deutschland. Im Februar 1536 kam es in Wittenberg zu Verhandlun-

gen mit Melanchthon, und es entstanden die sogenannten Wittenberger Artikel, in denen die Übereinstimmung in den vom Augsburger Bekenntnis behandelten Fragen der christlichen Lehre dokumentiert ist[15]. Diese in England nie veröffentlichten Artikel waren der dortigen offiziellen Lehre beträchtlich voraus, wie die konservativen, im selben Jahr von der Provinzialsynode verabschiedeten 10 Artikel deutlich machten[16]. Da die lutherischen Fürsten als Preis für die Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund die Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses und finanzielle Unterstützung forderten, zog es Heinrich VIII. offensichtlich vor, seine eigene Reform zu machen[17].

1537 wurde mit Veröffentlichung der "Institution of a Christian Man", des sogenannten Bischofsbuches, das Erklärungen des Glaubensbekenntnisses, der sieben Sakramente, der Zehn Gebote, des Vaterunsers und des Ave Maria enthält, ein Schritt zur Abkehr vom Augsburgischen Bekenntnis unternommen. In einem auslegenden Abschnitt über den Glauben an die eine heilige, katholische Kirche wird deutlich auch die Vorstellung von getrennten Nationalkirchen entfaltet, die trotz ihrer Verbundenheit in wahrer geistlicher Einheit eine Vielfalt "von den jeweiligen Herrschern eingeführter äußerer Riten, Zeremonien, Traditionen und Bräuche, die sie übernommen und anerkannt haben"[18], bewahren. Das entsprach Heinrichs eigenem Konzept für seine reformierte, aber katholische Kirche voll und ganz.

1538 wurde der Kontakt der protestantischen Fürsten zu Heinrich VIII. wiederaufgenommen. Eine Delegation reiste nach England und ersuchte ihn um eine Stellungnahme zum Augsburger Bekenntnis und zur Apologie. Aus der Apologie wurden dreizehn wichtige Lehraussagen zusammengefaßt, und die Gespräche kamen offenbar gut voran. Daß Heinrich bekannterweise für das Abendmahl unter einer Gestalt, für Privatmessen und den priesterlichen Zölibat eintrat, wurde in einer weiteren Vorlage besonders berücksichtigt[19]. Aus den 13 Artikeln, auf die sich die Gesprächspartner einigten, sind Mißbräuche und somit die für Heinrich umstrittenen Bereiche ausgeklammert. Offenkundig wurden Formulierungen der Wittenberger Artikel übernommen, und der Standpunkt des Augsburger Bekenntnisses ist, abgesehen von einer wesentlichen Modifikation in der lutherischen Rechtfertigungslehre, voll und ganz wiedergegeben.

Auf Cranmers Mitwirkung bei diesen Verhandlungen ist es zurückzuführen, daß die unter Eduard VI. (1537-53) formulierten 42 Artikel aus dem Jahre 1553 durch lutherische Quellen geprägt sind. Mit zwei Ausnahmen sind alle 28 Artikel des Augsburger Bekenntnisses in den englischen Bekenntnisformeln vertreten, und die einzige größere Abweichung während dieser Entstehungsperiode unter lutherischem Einfluß besteht in

der Weiterführung des Cranmerschen Verständnisses der eucharistischen Präsenz. Kurz gesagt steht also, was die grundlegenden anglikanischen Schriften anbelangt, die relativ kurze Dauer des lutherischen Einflusses im umgekehrten Verhältnis zu seiner Bedeutung. Wenn auch später in den Beziehungen zum Luthertum kaum noch Fortschritt erzielt wurde, ist die anglikanische Reformation dennoch durch das lutherische Erbe und dessen zentrale Schrift, die Confessio Augustana, wesentlich geprägt.

Von der nicht überall und immer uneingeschränkt zutreffenden Voraussetzung ausgehend, daß die 39 Artikel, das *Book of Common Prayer* und das *Ordinal* den Bekenntnisstand der Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft wiedergeben, wollen wir nun untersuchen, wie sich die hier zuvor behandelten relevanten Aussagen der Augsburgischen Konfession zur anglikanischen Lehre verhalten.

1. In den entscheidenden anglikanischen Schriften ist der Einfluß des "Hauptartikels" des Augsburger Bekenntnisses überall zu erkennen. Artikel XI (der 39 Artikel) "Von der Rechtfertigung des Menschen" und die sogenannte "Homilie von der Rechtfertigung" (eigentlich Predigten über das Heil), auf die der Artikel sich bezieht, enthalten, von gewissen terminologischen Besonderheiten einmal abgesehen, zahlreiche Belege für den lutherischen Einfluß. Die "Homilie", 1547 veröffentlicht und von Cranmer selbst verfaßt, steht in ihrer Darstellung der Rechtfertigung durch den Glauben Luther näher, als zahlreiche anglikanische Kommentare zugeben wollen[20]. Doch wird nirgends von der Rechtfertigung ausdrücklich als vom "Hauptartikel" des Evangeliums gesprochen. Die Bedeutung dieser Tatsache ist nicht leicht zu ermessen. Weil die Wahrheit der Rechtfertigungslehre die wesentlichen Teile der anglikanischen Liturgie, vor allem das eucharistische Gebet, die Formen der Beichte und Absolution sowie das Ordinal, weitgehend durchdrungen hat, darf man wohl davon ausgehen, daß nichts Entscheidendes fehlt, obwohl jeder Hinweis auf den Vorrang dieser Lehre in der Hierarchie der Wahrheiten unterblieben ist.

Aus dem Blickwinkel der späteren anglikanischen Geschichte ließen sich meines Erachtens wiederum gewichtige Argumente für eine andere Sicht beibringen. Im Anglikanismus, der - wie die neuere Forschung gern hervorhebt - in der Melanchthonschen Unterscheidung zwischen heilsnotwendigen und nicht heilsnotwendigen Dingen wurzelt[21], ging man sehr bald dazu über, sich zur Rechtfertigung der eigenen Bekenntnisposition auf die "grundlegenden Artikel" zu berufen[22]. Das heißt, man berief sich auf die verhältnismäßig wenigen, aber offenbarten Glaubensartikel, die in den altkirchlichen Symbolen so prägnant zusammengefaßt sind. Zwischen ihnen zu unter-

scheiden, wurde dabei jedoch nicht versucht. Das hatte zur Folge, daß die anglikanischen Theologen von der ihnen durch das Bekenntnis eingeräumten Freiheit Gebrauch machten, einmal diesen, einmal jenen Aspekt der Bekenntnisaussagen in den Vordergrund zu stellen. Wozu diese Freiheit führte, veranschaulichen z.B. der bewußte Versuch der Traktarier im 19. Jahrhundert, im Gegensatz zum anglikanisch-evangelikalen Zweig nicht die Versöhnungslehre, sondern die Inkarnationslehre zum Hauptartikel des Glaubens zu erheben[23], oder auch William Temples Äußerungen über die Unzulänglichkeiten einer Theologie, die die Inkarnation zu ihrer Mitte macht[24]. Dies dürfte für das Gewicht der Tatsache sprechen, daß sich später im Anglikanismus innerhalb ein und desselben liturgischen Rahmens verschiedene theologische Systeme entwickelten und daß in den grundlegenden anglikanischen Schriften die maßgebende theologische Lehre nicht bezeichnet ist. Aus derselben Eigenheit läßt sich auch das beharrliche Nebeneinander von sogenannten anglokatholischen *(high)* und evangelikalen *(low)* Lehren vom Amt innerhalb desselben "inkarnationstheologischen" oder "katholischen" Rahmens erklären.

Diese anglikanische Weite (comprehensiveness) muß zweifellos bei jedem Versuch, die ökumenischen Möglichkeiten eines Bekenntnisses aus dem 16. Jahrhundert zu ermitteln, berücksichtigt werden. Daß die Anglikaner zunehmend davon Abstand genommen haben, theologische Überzeugung nach dem Maßstab strenger Anwendung der 39 Artikel zu messen, ist eine bekannte Erscheinung in der Geschichte der letzten hundert Jahre. Die Lambeth-Konferenz des Jahres 1968, die sich den Schlußfolgerungen des Berichts der Erzbischöflichen Kommission für die christliche Lehre (Subscription and Assent to the Thirty Nine Articles) im wesentlichen anschloß, nahm bei dieser Gelegenheit Stellung zu den zahlreichen Richtungen, die das anglikanische Glaubenserbe kennzeichnen, und zu der Tatsache, wie verschieden ihre Autorität von verschiedenen Anglikanern bewertet wird: "Aus diesem Boden erwächst die anglikanische Toleranz, Weite und geordnete Freiheit, wenn dadurch die anglikanische Theologie auch zugegebenermaßen einen eher vielgestaltigen denn monolithischen und eher informellen denn systematisch-deduktiven Charakter erhält."[25]

1975 ersetzte die Kirche von England das Gelübde zur Anerkennung der 39 Artikel durch eine neue Zustimmungserklärung[26]. Das Vorwort dieses Textes wird in Anwesenheit des Ordinanden öffentlich verlesen, ehe dieser seine eigene Erklärung spricht. Dieses Vorwort weist hin auf das "Glaubenserbe", das in der einmaligen Offenbarung der Heiligen Schrift seinen Ursprung hat, in den altkirchlichen Symbolen ausgedrückt ist und in den historischen Bekenntnisschriften (39 Artikel, Book of Common Prayer, Ordinal) bezeugt wird. Der Kandidat versichert, seinen Dienst an der heutigen Generation in Treue zu diesem Erbe auszurichten[27]. Mit dieser neuen Form der Erklärung wird die Freiheit zur Interpretation angesichts der Zeit- oder Kontextbedingtheit der ursprünglichen Dokumente und aufgrund der Realität der theologischen Entwicklung wesentlich erweitert[28].

Eine Kirchengemeinschaft wie die anglikanische könnte eine andere theologische Tradition, besonders wenn sie so viel Familienähnlichkeit aufweist wie die lutherische, ohne Schwierigkeit in sich aufnehmen, doch erhöben sich große Schwierigkeiten wegen der Form der Erklärung, wie sie die Bestimmung eines "Hauptartikels" zweifellos erfordern würde. Durch Bestimmung eines solchen Hauptartikels würde gerade jene Freiheit der theologischen Interpretation unterbunden, die gegeben sein muß, damit eine so umfassende und vielgestaltige Tradition bestehen kann. Daß die hohe Stellung dieses Artikels im 16. Jahrhundert angesichts des bestehenden Systems verdienstlicher Werke aus geistlichen Erwägungen angebracht war, sei nicht bestritten. Aber mit welcher Begründung hat man daraus ein hermeneutisches Prinzip für alle künftige Theologie werden lassen? Je deutlicher erkannt wird, daß sich die Bildung eines Kanons im Kanon auf individuelle theologische Entscheidung zurückführen läßt, desto weniger ist seine Erhebung zum kirchlichen Kanon überhaupt gerechtfertigt. Vom Reichtum und der Vielfalt der Heiligen Schrift her, die allein der Zucht der Regula fidei unterworfen sind, dürfte sich eine weniger willkürliche, theologisch fundiertere und geistlich gehaltvollere Arbeitsbasis bieten. Innerhalb eines solchen Rahmens ist natürlich das Stimulans lutherischer Erkenntnis von großer Bedeutung.

2. Recht und Pflicht des Gläubigen zur eigenen Entscheidung in Fragen der Lehre und der Praxis, wie wir sie als grundlegendes Prinzip der Augsburgischen Konfession festgestellt haben, werden auch in den anglikanischen Schriften durchweg vorausgesetzt. Im sechsten der 39 Artikel heißt es: "Die Heilige Schrift enthält alles, was zum Heil notwendig ist, so daß, was darin nicht zu lesen steht und daraus nicht bewiesen werden kann, niemandem als Glaubensartikel oder als etwas Heilsnotwendiges auferlegt werden darf."

Die Regel, daß niemandem etwas auferlegt werden dürfe, steht im Zusammenhang mit der von Cranmer in seiner Einführung (Concerning the Service of the Church) zum Book of Common Prayer empfohlenen täglichen Schriftlesung. Durch diese Praxis wird jeder in die Lage versetzt, selbst zu beurteilen, ob von ihm etwas zu glau-

ben verlangt wird, was nicht in der Schrift enthalten ist[29].

Ähnliche Formulierungen wie in diesem Artikel finden wir auch in der zweiten Frage bei der öffentlichen Prüfung, die die Priester bei ihrer Ordination und die Bischöfe bei ihrer Weihe ablegen müssen. Ihr öffentliches Versprechen, nichts als zum ewigen Heil notwendig vorzuschreiben, was nicht "aus der Schrift gefolgert und bewiesen" werden kann, hat genau dieselbe Funktion wie der oben untersuchte Abschnitt des Augsburger Bekenntnisses, die Funktion nämlich, jeden einzelnen christlichen Laien zu befähigen, selbst zu erkennen, ob das, was man ihn lehrt, der Schrift gemäß ist oder nicht. Die Lehrautorität von Priestern und Bischöfen unterliegt öffentlicher Prüfung. Hierin stimmen Anglikaner und Lutheraner im wesentlichen überein.

Konkreter Ausdruck dieser Wahrheit ist nach modernem anglikanischem Standpunkt die Tatsache, daß Pfarrer und Laien zusammen mit den Bischöfen in der synodalen Leitung mitwirken. Angesichts der sich schon im 15. Jahrhundert abzeichnenden Entwicklung einer mündigen Laienschaft, die von kritischen wie konstruktiven Bestrebungen im Blick auf die Kirche bestimmt war, sollten nach Cranmers Vorstellungen jährliche Diözesankonferenzen mit Beteiligung von Laien und Geistlichen stattfinden. Mit dem Scheitern dieses Planes war eine Chance vertan, und man darf der anglikanischen Reformation wohl zu Recht zum Vorwurf machen, die etwas feudalistisch anmutende Isolation des Bischofs von seiner Herde nicht überwunden zu haben[30].

Die Erkenntnis, daß das *ganze* Volk am Dienst der Kirche teilhat, zeigt sich in ihrer theologischen Tragweite am stärksten im 20. Jahrhundert. In dem Bericht (Pullach-Bericht) über das internationale anglikanisch-lutherische Gespräch heißt es: "Am apostolischen Amt, das von Gott durch Jesus Christus in der Sendung der Apostel eingesetzt wurde, haben die Glieder des ganzen Leibes in unterschiedlichen Weisen Anteil."[31] Daß Cranmer diese Tatsache bereits erkannt hatte, zeigt seine (das Original durchaus bereichernde) Übersetzung eines Kollektengebets zum Karfreitag mit Worten, die den gesamten Anglikanismus zutiefst geprägt haben: "Allmächtiger, ewiger Gott, dessen Geist den ganzen Leib der Kirche leitet und heiligt, nimm unser Gebet und Flehen an, das wir für alle Menschen jedes Standes in deiner heiligen Gemeinde vor dich bringen (pro universis ordinibus), auf daß jedes ihrer Glieder in seinem Beruf und Amt dir treu und rechtschaffen dienen möge (ut gratie tue munere ab omnibus tibi gradibus fideliter serviatur), durch Jesus Christus, unseren Herrn."

3. Es gibt unter den 39 Artikeln keinen, der Art. 5 der Augsburgischen Konfession

genau entspricht. Doch gibt es ausreichende Belege für die Bedeutung der äußeren Mittel im Wirken des Heiligen Geistes. Der Begriff "Werkzeug" (instrumentum) wird auf das Sakrament der Taufe angewandt (Art. XXVII); und der den wesentlichen Inhalt von CA 8 wiedergebende Artikel XXVI "Von der Unwürdigkeit der Geistlichen, welche die Wirkung des Sakraments nicht hindert", setzt das Vorhandensein eines Amtes voraus, durch das die Menschen das Wort Gottes hören und die Sakramente empfangen.

Daß den anglikanischen Reformatoren ein geordnetes Amt des Wortes und Sakramentes als das Mittel galt, durch das die Gläubigen gestärkt und erbaut werden, zeigt sich am deutlichsten in Cranmers Ordinal. Hier wird die "Würde" und "große Bedeutung des Amtes" hervorgehoben, welches der Heilige Geist in der Kirche bestellt hat. Die Priester sollen sich als die Botschafter, Wächter, Hirten und Haushalter des Herrn betrachten. Mit weitgehend Bucers "De Ordinatione legitima" entnommenen Worten werden die Ordinanden feierlich ermahnt: "Darum denkt nach über das Ziel eures Dienstes am Volk Gottes, an der Braut und am Leib Christi, und sehet zu, daß eure Mühe, Fürsorge und euer Eifer nie aufhören, bis ihr gemäß eurer Verpflichtung alles, was in euch liegt, getan habt, um alle, die euch anvertraut sind oder anvertraut werden, hinzuführen zu jener Einheit des Glaubens und jener Erkenntnis Gottes, und zu jener Reife und Mündigkeit in Christus, damit unter ihnen kein Raum mehr sei für Irrglauben oder verderbtes Leben."

Diese Worte zeugen von dem starken seelsorgerischen Anliegen, das Bucers und Cranmers Amtsverständnis prägte. Hinzu kommt die Überzeugung, daß "ihr Absicht und Willen dazu (eine solche Aufgabe zu übernehmen) nicht aus euch selbst haben könnt, denn diese Kraft und Fähigkeit verleiht Gott allein". Darum wird dem Kandidaten geboten, um die Gabe des Heiligen Geistes zu beten. Auf die Prüfung folgt dann der traditionelle Ritus der Handauflegung, die gemäß dem ersten Ordinal Eduards VI. aus dem Jahre 1550 mit folgenden Worten begleitet wird: "Empfange den Heiligen Geist. Welchen du die Sünden erläßt, denen sind sie erlassen, und welchen du sie behältst, denen sind sie behalten. Und sei ein treuer Verwalter des Wortes und der heiligen Sakramente Gottes. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen." Gemäß dem ersten Ordinal Eduards VI. erhält dann jeder Ordinand vom Bischof eine Bibel und einen Kelch (seit 1552 nur noch die Bibel). Sie werden überreicht mit den Worten: "Übernimm die Vollmacht, in dieser Gemeinde, in die du dazu berufen wirst, das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten."

Die Bedeutung dieser Worte und Handlungen ist klar. Sie sollen jedes Gemeindeglied, das eine Ordination nach diesem Ritus (und ein anderer käme nicht in Frage) miterlebt, mit der Zuversicht erfüllen, aus Händen und Mund dieser Männer gespeist zu werden; denn das äußere Mittel, dessen sich der Heilige Geist zur Versorgung der Gläubigen bedient, ist eindeutig bezeichnet worden.

Was in diesen Ritus nicht eingeschlossen worden ist, ist ebenso deutlich: noch immer wird nichts von der Opferfunktion der Priester gesagt, keine Analogie zu den Söhnen Aarons konstatiert. Die Hände des Priesters werden nicht gesalbt, auch eine Einkleidung mit Stola oder Meßgewand gibt es nicht. Daß der Opferaspekt im Zusammenhang mit dem Amt überhaupt nicht erwähnt wird, soll gewährleisten, daß es keinen anderen Mittelpunkt der Aufmerksamkeit geben kann, wenn die Gemeinde des "ganzen, vollkommenen und hinreichenden Opfers und der Sühne für die Sünden der ganzen Welt" im Kreuz Christi gedenkt. Wenn anglikanische Theologen also später dazu übergingen, von einer Opferdimension der Eucharistie zu sprechen, konnten sie sich dabei weder explizit noch implizit auf das Ordinal berufen[32].

Man darf somit sagen, daß es der anglikanischen wie der lutherischen Kirche durch die Reformation gelungen ist, die Grundlage für die notwendige Unterscheidung zu schaffen zwischen dem einmaligen Priestertum Christi, der priesterlichen Aufgabe der Gesamtkirche und dem Priestertum derer, die zur Verkündigung des Wortes, zur Verwaltung der Sakramente und zur Seelsorge an den Gläubigen ordiniert sind[33]. Nur durch diese Unterscheidung kann vermieden werden, daß das ordinierte Amt unschriftgemäß zur priesterlichen Kaste erhöht wird. Wenn jedoch klar ist, daß Christi Hohepriestertum einmalig ist, kann auch klargemacht werden, daß die Kirche Christi Opfer weder wiederholen noch daran teilhaben, sondern es darstellen und bedenken soll. Darum ist es Sache des ordinierten Priesters, in der Gemeinde und in ihrem Namen zu handeln. Die internationale anglikanisch/römisch-katholische Kommission hat sich dazu in ihrer gemeinsamen Erklärung über Amt und Ordination wie folgt geäußert: "Da die Eucharistie das Gedächtnis des Opfers Christi ist, sollten die Wiederholung der Worte Christi beim letzten Abendmahl und die Austeilung der heiligen Gaben an die Gemeinde durch den zelebrierenden Priester in einem sakramentalen Zusammenhang zu dem gesehen werden, was Christus tat, als er sein eigenes Opfer brachte... Sie (die christlichen Priester) haben nicht nur durch die Taufe teil am Priestertum des Volkes Gottes, sondern sie vertreten auch - vor allem wenn sie das Abendmahl halten - die ganze Kirche in der Erfüllung ihrer priesterlichen Berufung: sich selbst als ein lebendiges Opfer Gott darzubringen (Röm 12,1)."[34]

Daß die Traditionen einander in diesem Verständnis näherkommen, ist für die ökumenische Aufgabe gewiß von großer Bedeutung.

4. Zu Art. 14 des Augsburger Bekenntnisses ("Vom Kirchenregiment" - "De ordine ecclesiastico") gibt es in den 39 Artikeln eine exakte Entsprechung, und zwar in Art. XXIII: "Von der Verwaltung des Amtes in der Gemeinde": "Niemand darf in der Gemeinde das Amt der öffentlichen Predigt oder der Verwaltung der Sakramente versehen, ehe er nicht rechtmäßig berufen und entsandt ist, es auszuüben. Und wir sollten diejenigen als rechtmäßig berufen und entsandt erachten, die von Männern zu dieser Arbeit ausgewählt und berufen sind, denen in der Gemeinde öffentliche Vollmacht gegeben ist, Diener in den Weinberg des Herrn zu berufen und zu entsenden."

Durch den zweiten Satz dieses Artikels und die Hinzufügung von "et missus" zum "rite vocatus" des Augsburgischen Bekenntnisses ("legitime vocatus" in den 39 Artikeln) wird die im ganzen Text implizierte Verpflichtung zur kirchlichen Ordnung noch unterstrichen. Insbesondere wird die Rolle derjenigen bezeichnet, die öffentliche Vollmacht haben, Menschen zur Ausübung eines bestimmten Amtes zu berufen und zu entsenden.

Sehr aufschlußreich ist der Hintergrund dieses Artikels. In den 13 Artikeln, auf die sich die lutherischen und anglikanischen Theologen 1538 geeinigt hatten, findet sich folgende Aussage: "Von den Dienern der Kirche wird gelehrt, daß niemand öffentlich lehren oder die Sakramente verwalten sollte, der nicht ordnungsgemäß dazu berufen ist (rite vocatus), das heißt, berufen von denen in der Kirche, in deren Hände durch die Gesetze und Bräuche der jeweiligen Region in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes das Recht gelegt worden ist, Menschen zum Amt zu berufen und zuzulassen."[35]

Durch den Hinweis auf unterschiedliche regionale Bräuche in Fragen der kirchlichen Ordnung wird - zumindest durch jene Gruppe von Anglikanern zu jener Zeit - eingeräumt, daß diese Bräuche legitimerweise und ohne Schaden für Kirche oder Amt voneinander abweichen können. Im "King's Book" von 1543 wird jedoch *eine* Implikation dieser Toleranz tunlichst umgangen. Im Abschnitt über das Sakrament der Ordination ist sehr deutlich vermerkt, daß Bischofsamt und Priesteramt apostolisch und darum unveränderlich sind. Weiter heißt es dann jedoch: "Zwar ist die zuvor angegebene Form bei der Ordination einzuhalten, doch ist vom Wort Gottes

her keine feste Regel für die Ernennung, Wahl oder Bestallung von Geistlichen vorgeschrieben oder bezeichnet."[36] Und im Blick auf Amtsbezirke wie Patriarchate, Erzdiözesen und Metropolitanbereiche wird ausgeführt, daß diese den Geistlichen "nur aufgrund menschlicher Zustimmung, Verordnung und positiver Gesetze, nicht aber durch Verordnung Gottes in der Heiligen Schrift"[37] zugewiesen würden. Heinrich VIII. kam diese Regel natürlich gelegen und war für ihn Veranlassung, dem Bischof von Rom zu trotzen und seinen eigenen Erzbischof von Canterbury im Amt zu belassen.

Im großen ganzen kann man das King's Book durchaus als "das ansehnlichste Monument des anglokatholischen Experiments Heinrichs VIII."[38] bezeichnen. Interessant ist jedoch, daß sich seine Forderung einer unveränderlichen Kirchenordnung auf 2Tim 1,6 und 1Tim 4,14 beruft, "wo ersichtlich ist, daß Paulus Priester und Bischöfe durch Handauflegung geweiht und ordiniert hat". Daß Paulus diese Praxis auch beibehalten sehen wollte, sei durch Tit 1,5 und 1Tim 5,22 erwiesen[39]. Auch von Cranmer wird diese Ordnung im Vorwort zu seinem Ordinal als apostolisch bezeichnet: "Allen Menschen, die fleißig in der Heiligen Schrift und in den Werken der Väter lesen, ist offenkundig, daß es in der Kirche Christi von der Zeit der Apostel an diese Ordnung der Ämter gibt mit Bischöfen, Priestern und Diakonen."

Um die Beibehaltung des dreifachen Amtes zu begründen, beruft man sich also auf eine Praxis, deren Ursprung man von alters her auf den Apostel Paulus zurückführt. Daß man auf der Beibehaltung dieser Ordnung beharrlich bestand, rührte von der Bereitschaft der anglikanischen Reformatoren her, dem Bestehen einer sozusagen biblisch begründeten Tradition, d.h. einer Form der Schriftauslegung, Rechnung zu tragen, wie sie schon bei den "Vätern" in Geltung gestanden hatte. Cranmer wußte sehr wohl, daß es zu apostolischen Zeiten die verschiedensten Amtsbegriffe gab, und es hat den Anschein, daß er 1540 die in den 13 Artikeln dargelegte Auffassung wirklich vertreten hat. 1550 entschloß er sich darum wohl ganz bewußt zu einer konservativeren Haltung. Dennoch findet sich weder in der früheren noch in der späteren Phase ein Anzeichen dafür, daß mit der bischöflichen Ordination die Vollmacht verbunden sei, Gott Opfer darzubringen. Es ging vielmehr um die Frage einer geordneten Sukzession im apostolischen Amt des Wortes und Sakraments, wie es aus dem Gehorsam des Wortes Gottes und gemäß bewährter Tradition in einer bestimmten Region eingesetzt worden ist.

Ich habe in meiner Darstellung auf die biblische Begründung besonderen Nachdruck gelegt, weil nicht immer erkannt wird, in welchem Maße die moderne biblische Theologie die Argumente in der Auseinandersetzung über die "apostolische Ordnung" verändert hat. Und zwar erstreckt sich diese Standpunktveränderung nicht nur auf das Problem der Verbindung des Bischofsamtes mit den Aposteln, sondern wir müssen heute auch die Weise in Frage stellen, wie die Reformatoren im Blick auf Amt und Ordination zwischen göttlichen und menschlichen Ordnungen unterschieden haben, weil diese Unterscheidung eindeutig zu grob und künstlich ist, um noch in das wesentlich erweiterte und vielfältigere Bild von den Strukturen des Amtes zu passen, wie wir es der modernen neutestamentlichen Forschung verdanken. Auch läßt sich die Theorie vom "frühen Bruch" zwischen dem paulinischen und den sogenannten frühkatholischen Amtsbegriffen mit der bedenkenlosen Verwendung der Pastoralbriefe durch die Reformatoren keinesfalls vereinbaren. In allen diesen Fragen stehen wir zugegebenermaßen neuen Problemen und somit der Notwendigkeit gegenüber, die ganze Diskussion von anderen Voraussetzungen her aufzunehmen.

Wie in der römisch-katholischen wird heute in der anglikanischen Forschung im allgemeinen der Tatsache viel Gewicht beigemessen, daß die Kirche Mitte des 2. Jahrhunderts offenbar in der Amtsfrage ohne große Kontroversen eine Übereinstimmung erzielen konnte und daß diese Ordnung in der christlichen Kirche bis zur Reformation unverändert in Geltung blieb[40]. Dieses Argument trägt als solches nicht viel mehr aus, als daß es das Onus probandi denen zuweist, die für die Notwendigkeit einer Abschaffung alter Bräuche eintreten. Nur wenn darüber hinaus theologisch begründet würde, daß die unter der Führung des Heiligen Geistes von der Kirche im Blick auf ihre Ämter getroffenen Entscheidungen unveränderlich seien, könnte man davon ausgehen, daß das dreifache Amt zum Wesen der Kirche gehört. Hier dürften Anglikaner und Katholiken wohl voneinander abweichen. Hinzu kommt, daß die traditionelle anglikanische Neigung, die frühe und ungeteilte Kirche höher zu stellen als die Entscheidungen und Bräuche der Kirche des späteren Mittelalters, geeignet sein dürfte, die Tatsache zu verschleiern, daß die Standpunkte aller reformatorischen Kirchen einschließlich der anglikanischen tatsächlich identisch sind. *Grundlegend* ist zu fragen, ob nicht selbst althergebrachte und ehrwürdige Bräuche Irrtümer der Lehre und Praxis enthielten und noch enthalten, wenn man ihre Treue zur Schrift auf die Probe stellt. Diese Frage würden Anglikaner und Lutheraner zweifellos übereinstimmend positiv beantworten[41]. Darum beschränkt sich die anglikanische Übereinstimmung mit dem römisch-katholischen Stand der Auseinandersetzung auf die Anerkennung der Bedeutung gewichtiger historischer Beispiele. Das Amt jener automatisch zu verwerfen, die sich nicht an diese Ordnung halten, besteht keine Veranlassung, solange die Aufgaben der Kirche ins-

gesamt recht versehen werden. Und die moderne Erkenntnis, daß keine der heutigen Ordnungen des Amtes auch zu neutestamentlicher Zeit eindeutig oder überall präsent waren, gibt eine nie dagewesene Möglichkeit an die Hand, den unzulänglichen Stand der Auseinandersetzungen mit dieser Frage im 16. Jahrhundert nun zu überwinden.

An der Tatsache, daß sowohl in lutherischen als auch in anglikanischen Kirchen Frauen ordiniert werden, läßt sich genauer als an früheren theologischen Beispielen ablesen, welche Rolle die biblische Begründung in den Diskussionen über die Ordnung der Kirche heute wirklich spielt. Zugegebenermaßen erheben sich hier aufgrund althergebrachter Tradition und auch vom Neuen Testament her starke Einwände gegen diese Praxis. Wenn jedoch manche lutherischen und anglikanischen und auch einige römisch-katholischen Theologen heute darin eine pastorale und keine dogmatische Frage sehen, ist dies ein Beispiel für die neue Weise, das Gewicht von Präzedenzfällen, auch biblischen, einzuschätzen. Die Entwicklung zur Praxis eines Pluralismus der Ordnungen bedeutet ipso facto keinen Bruch innerhalb der Kirche Gottes, solange die wesentlichen Funktionen des Amtes in rechter Weise versehen werden. Die eindrückliche Tatsache, daß die anglikanischen Unterzeichner des Pullach-Berichts "in den lutherischen Kirchen ... eine wahre Gemeinschaft des Leibes Christi ... die ein wahrhaft apostolisches Amt besitzt"[42], anerkannt haben, stimmt mit dem grundlegenden Standpunkt der Anglikanischen Gemeinschaft voll und ganz überein.

5. Nach dieser Sicht der Dinge erscheint das Bischofsamt als das naheliegende Mittel zur Bewahrung der rechten Ordnung. Daß den Engländern auch in kirchlichen Dingen an der gebührenden öffentlichen Ordnung viel gelegen ist, kommt im Ordinal klar zum Ausdruck. Bei der öffentlichen Prüfung des Bischofs vor seiner Weihe erweist sich an mehr als nur einer Frage, welch großer Wert der rechten Lehre, der Widerlegung von Gegnern und der Aufrechterhaltung von Frieden und Zucht beigemessen wird. Hinzu kommen die nachdrückliche Ermahnung, die bischöfliche Vollmacht in konstruktiver Weise zu gebrauchen, um "nicht zu zerstören, sondern zu retten, nicht zu verletzen, sondern zu helfen", und ein Hinweis auf die Kraft "eines rechten Beispiels im Wort, im Gespräch, in Liebe, Glauben, Keuschheit und Reinheit". Aufgrund der Form der Weihe oder Ordination des Bischofs würde man kaum vermuten, daß er in eine um ihre Selbsterhaltung besorgte Elite aufgenommen oder ihm die Fülle des Priesteramtes verliehen wird.

Doch war die anglikanische Reformation im Blick auf das Bischofsamt mit dem 16. Jahrhundert keineswegs abgeschlossen. Was die bischöfliche Weihe betrifft, war gemäß dem

zweiten Prayer Book Eduards VI. zur Gewährleistung der Ämter in der Kirche von England vorgeschrieben, "daß keiner (sofern er nicht schon Bischof, Priester oder Diakon ist), eines von ihnen (d.h. eines dieser Ämter) versehe, ohne gemäß der nachfolgenden Ordnung berufen, geprüft, befragt und zugelassen zu sein".

Diese Vorschrift galt für England. Zur Ämterordnung in anderen Ländern lagen explizit keine Aussagen, aber die verschiedensten Anschauungen vor[43]. Mit der Restauration Karls II. im Jahre 1660 und der Wiedereinführung von Bischofsamt und Prayer Book wurde die Bilanz der Meinungen entscheidend verändert. Damals wurde nach Jahrzehnten des innenpolitischen und religiösen Konflikts zugleich die Gelegenheit ergriffen, auch bei den Schotten die Wiedereinführung des Bischofsamts durchzusetzen und das Vorwort zum Ordinal straffer zu formulieren. Es lautete nun: "Niemand soll als rechtmäßiger Bischof, Priester oder Diakon in der Kirche von England bezeichnet oder betrachtet werden oder eine der genannten Funktionen ausüben dürfen, der nicht gemäß der nachstehenden Ordnung dazu berufen, befragt und zugelassen wird oder zuvor durch einen Bischof geweiht oder ordiniert worden ist."

Diese Entwicklungen haben zusammen mit der Uniformitätsakte, die allen, die nicht von einem Bischof ordiniert sind, die Ausübung eines kirchlichen Amtes verweigert bzw. die Befugnis zur Weihe und Austeilung des heiligen Sakraments abspricht, zu einer erheblichen Gewichtsverlagerung der Meinungen geführt, und zwar im Sinne einer entschiedenen Ablehnung eines Pluralismus in Fragen der Kirchenordnung. Professor Norman Sykes hat von der Uniformitätsakte gesagt: "Dieses Statut unterstellte also die Amtsträger der reformatorischen Kirchen im Ausland denselben Bedingungen wie die einheimischen Dissenters, die künftig in den Dienst der Kirche von England zu treten wünschten. Kein lutherischer oder reformierter Pfarrer durfte demnach zu einer anglikanischen Pfarre - mit oder auch ohne Seelsorge - zugelassen werden, ehe er nicht vom Bischof ordiniert war. Diese Akte war in der Tat das Zeichen dafür, daß die Wege sich getrennt hatten."[44]

Weitere Änderungen im Ordinal von 1662 gehen in dieselbe Richtung. Durch geringfügige Umformulierungen wird erreicht, daß die Rangunterschiede im Amt hervorgehoben werden - entgegen der presbyterianischen Tendenz, sie zu verwischen. Zwei neue Evangelien-Lesungen in der Ordnung für die Bischofsweihe (Joh 20,19 und Mt 28,20) unterstreichen die Verbindungen des Amtes mit den Aposteln. Der Bischof wird über seine Rolle bei künftigen Ordinationen befragt. In alledem äußert sich

die Tendenz zu einer stärkeren Hervorhebung des unveränderlichen Charakters der klar gegliederten Amtsstruktur und des Bischofsamtes als apostolischem Amt, dem die Vollmacht der Leitung, Zucht und Ordination vorbehalten ist.

Auf welches Fundament die erheblich gestärkte Position des Episkopats der anglikanischen Kirche sich gründet, ist unklar. Es ließen sich sogar gute Argumente für die Behauptung beibringen, daß der anglikanischen Lehre von der Kirche damit ein Element beigegeben wird, das sie sich nicht aneignen kann, so daß eine neue Art von Ekklesiologie geschaffen werden muß, derzufolge die Existenz der Kirche davon abhängt, daß ein Bischof da ist, dessen Ordination in ungebrochener Sukzession bis zu den Aposteln steht[45]. Geht man aber davon aus, daß die apostolische Sukzession sich auf den ganzen Leib erstreckt, der in Wort und Sakrament vom Evangelium Zeugnis gibt, dann läßt sich das Bischofsamt von diesem Leib der Kirche nicht trennen. Es erhebt sich in diesem Fall jedoch sofort die Frage: Was geschieht, wenn der Leib gespalten ist? Wie kann die Funktion der *episcope* in einer zerbrochenen Kirche wahrgenommen werden? Eine anglikanische *episcope*, die andere wahrhaft apostolische Leitungsämter als Parallelen ihres eigenen Amtes anerkennt, kann sich nicht damit zufrieden geben, daß die Verantwortungsbereiche sich überschneiden. *Eine unkoordinierte episcope ist keine episcope.*

In diesem Licht betrachtet, wird die anglikanische Unnachgiebigkeit in der Bischofsfrage immerhin verständlicher. Eine Versöhnung der anglikanischen und lutherischen Ämter hätte wenig Sinn, wenn dadurch nicht auch die Versöhnung des Amtes aller Christen gefördert würde. Darin - und nicht so sehr in der falschen Überbewertung der sogenannten apostolischen Sukzession - *könnte* die Begründung dafür liegen, weshalb das Bischofsamt zur Vorbedingung für Kirchengemeinschaft gemacht wird. Die Rechtfertigung dieser Anschauung läge in diesem Fall nicht lediglich in historischer und theologischer Unbeweglichkeit, sondern in der recht komplexen Wertung des gegenwärtigen Standes multilateraler Gespräche mit allen Kirchen, mit denen die Anglikanische Gemeinschaft Kirchengemeinschaft herzustellen hofft. In diesem Sinne akzeptiert die Anglikanische Gemeinschaft das Kollegialitätsprinzip. Die Lambeth-Konferenz von 1968 hat in einer Empfehlung ausdrücklich erklärt, "daß das Kollegialitätsprinzip als leitendes Prinzip gelten sollte für das Wachstum der Beziehungen zwischen den Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft und denjenigen Kirchen, mit denen wir in voller Kirchengemeinschaft stehen oder stehen werden"[46].

Der Charakter der Doppeldeutigkeit, den diese Erklärung durch die Verwendung des

Futurums ("in voller Gemeinschaft ... stehen werden") erhält, ist meines Erachtens vom großem Belang. Die Kollegialität des anglikanischen Bischofsamtes darf sich niemals auf die eigene Denomination beschränken. Der anglikanische Episkopat muß sich der offenen Wunde am hier in Zeit und Raum gespaltenen Leibe Christi zutiefst bewußt sein. Von dieser Einsicht zeugen schon die eindrücklichen Worte des anglikanischen Theologen Herbert Thorndike (1598-1672): "Ich bin durchaus überzeugt, daß der Apostolische Stuhl sich den Bedingungen für eine Versöhnung solange verschließen wird, wie unsere Trennungen sichtbar zunehmen. Doch bin ich vollauf gewiß, daß die Trennungen der Reformation nie wieder zusammengefügt werden können, um ähnliches für die Zukunft zu verhüten, es sei denn, auf jenem Grund, dessen Annahme zur Wiedervereinigung der ganzen Kirche dienen wird."[47]

ANMERKUNGEN

[1]Artikel 5, 14 und 28, vgl. auch Art. 23.

[2]Den Zitaten zugrunde gelegt sind: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1963[5]. Die Zählung der Abschnitte innerhalb der Artikel folgt dem lateinischen Text. Wo ich mich ausdrücklich auf den lateinischen oder den deutschen Text beziehe, geschieht dies in der Regel wegen zwischen beiden bestehender Abweichungen. In Art. 28,10 ist beispielsweise nicht "von der Gewalt der Kirchen oder Bischofen" die Rede, sondern von der "potestas ecclesiastica", von kirchlicher Gewalt.

[3]Eine Taufe - Eine Eucharistie - Ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *(Geiko Müller-Fahrenholz, Hrsg.)*, Frankfurt 1977[3], S. 21.

[4]Das Augsburgische Bekenntnis verwendet drei verschiedene Begriffe. Es sind dies: "der furnehme Artikel des Evangeliums" (praecipuus evangelii locus, Art. 28,52), "das Hauptstück christlicher Lehre" (Art. 28,66, kein lateinisches Äquivalent) und "die Lehre vom Glauben, die das Hauptstück ist in christlichem Wesen" (doctrina de fide, quam oportet in ecclesia praecipuam esse, Art. 20,8). Diese Bezeichnungen sind keinesfalls identisch und verdienen angesichts der gegenwärtigen lutherischen Diskussion über die Rolle der Rechtfertigungslehre eine sorgfältige Analyse. Mir geht es hier jedoch vor allem um Hervorhebung der klaren Aussage von Art. 28,52, daß es eine theologische Lehre gibt, die im Ganzen der christlichen Lehre den obersten Platz einnimmt.

[5] Bei der Auseinandersetzung in Art. 28,69-75 geht es um "diejenigen Satzungen, ... so doch ohn Sund nicht mogen gehalten werden" (traditiones quae bona conscientia servari non possunt). Zu den im deutschen Text genannten Beispielen zählen das Verbot des Sakraments in beiderlei Gestalt und die Lehre vom Zölibat der Geistlichen. Dabei ist zu beachten, daß im letzteren Fall nicht die *Praxis*, sondern die *Lehre* beanstandet wird. Den Bischöfen wird vorgeworfen, sie ließen niemand zum Amt zu, der nicht zuvor schwört, nicht zu predigen, daß Geistliche heiraten dürfen. Wie Art. 23 schon gezeigt hat, widerspricht dies dem Evangelium und stellt somit eine Vorschrift dar, die ohne Sünde nicht einzuhalten ist. Daß die Bischöfe gegen die klare Lehre des Evangeliums verstoßen, gilt als Axiom. Daß jeder Laie (z.B. jeder Kandidat für die Ordination) den Gegensatz zwischen der von den Bischöfen bewahrten kirchlichen Tradition und den Aussagen des Evangeliums *erkennen* kann, ist die notwendige Voraussetzung für die Anwendung des Grundsatzes, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (Apg 5,29), auf diese besondere Regel.

N.B.: In der sich meinem Vortrag anschließenden Diskussion wurde meine Sicht der Dinge als zu individualistisch beanstandet. Doch ist diese Bezeichnung zu vage, um meinem Argument gerecht zu werden. Das christliche Evangelium fordert von jeher die rückhaltlose Antwort des ganzen Menschen und löst ihn gegebenenfalls selbst aus den engsten menschlichen Bindungen. Das Augsburger Bekenntnis macht hier ganz deutlich, daß Gehorsam gegenüber dem Evangelium Ungehorsam gegenüber der kirchlichen Obrigkeit mit sich bringen kann. In dieser Weise macht das Bekenntnis den gläubigen Christen in erhöhtem Maße selbst dafür verantwortlich zu wissen, was das christliche Evangelium aussagt, und die Wahrheit der amtlich verkündigten Lehre der Kirche im Licht dieses Evangeliums zu prüfen. Ich sehe keine Möglichkeit, den Text anders zu interpretieren, und diese Folgerung steht in keinem Widerspruch zu der gebührenden Beachtung aller Hilfe, die der Christ von anderen Christen und der Tradition erfahren kann, solange diese Christen und diese Tradition der Autorität des Evangeliums in rechter Weise unterstellt sind.

[6] *Harding Meyer*, "Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis in der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?" in: Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?, Regensburg 1979, S. 158 f.

[7] *Theodore G. Tappert, Hrsg.*, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, Philadelphia 1959, S. 31.

[8] *Robert W. Jenson*, "Lutheran Conditions for Communion in Holy Things", in: Lutheran-Episcopal Dialogue. A Progress Report (FM Maxi Book), o.O.u.J., S. 136. Der Bericht ist zuvor unter dem Titel "Dann Dies ist Gnug" im Concordia Theological Monthly (Bd. XLIII, Heft 10, November 1972) erschienen. Die Bemerkung wäre dahingehend einzuschränken, daß die Augsburgische Konfession zwar *einige* Ämter als zum Wesen der Kirche gehören betrachtete, aber keine *bestimmte* Aufteilung der Funktionen vorsah.

[9] *Meyer*, a.a.O., S. 167

[10] Dieser Satz geht von der Erwartung aus, daß die bischöflichen Funktionen weiterhin in der Kirche ausgeübt werden. Man muß dies in gebührender Weise hervorheben. Gleichzeitig läßt sich jedoch vernünftigerweise nicht leugnen, daß es innerhalb der reformatorischen Kirchen in der Praxis zu einer wesentlichen Verschiebung des Machtzentrums kommt.

[11] Die Entstehungsgeschichte der 39 Artikel schildert *C. Hardwick*, A History of the Articles of Religion, London 1851; Geschichtskommentare liegen vor von *Edgar C.S. Gibson*, The Thirty-Nine Articles of the Church of England (2 Bde.), London 1896-1897 (3. durchgesehene Aufl. in einem Band, London 1902), und *B.J. Kidd*, The Thirty-Nine Articles (2 Bde.), London 1899.

[12] *Neelak S. Tjernagel*, Henry Eighth and the Lutherans, St. Louis 1965, S. 26.

[13] *E. Gordon Rupp*, Studies in the Making of the English Protestant Tradition (Mainly in the Reign of Henry VIII), London 1949, S. 62-72.

[14] *Tjernagel*, a.a.O., S. 141ff.

[15] Die Wittenberger Artikel von 1536 *(Artickel der christlichen lahr, von welchen die legatten aus Engelland mit dem herrn doctor Martino gehandelt anno 1536)*, lateinisch und deutsch hrsg. von *Georg Mentz*, Leipzig 1905 (Reprographischer Nachdruck der 1. Auflage von 1905 in: Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, Heft 2, Darmstadt 1968).

[16] *Arthur G. Dickens*, The English Reformation, London 1964, S. 175.

[17] *Tjernagel* geht mit seiner Auffassung, daß die ersten fünf der 10 Artikel sich weitgehend auf das Augsburgische Bekenntnis stützen und mit Ausnahme des Artikels über die Erbsünde eine enge Parallele zu den Wittenberger Artikeln (vgl. Anm. 15) darstellen, zu weit. Der Text der 10 Artikel ist bei *Hardwick*, a.a.O. (s. Anm. 11), S. 241-258, wiedergegeben.

[18] *C. Lloyd, Hrsg.*, Formularies of Faith put forward by Authority during the Reign of Henry VIII, Oxford 1825, S. 56.

[19] *Tjernagel*, a.a.O., S. 180ff. Das Buch enthält eine englische Übertragung des lateinischen Textes der 13 Artikel (S. 287-306). Den lateinischen Text enthält: Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer, Bd. II *(John Edmund Cox, Hrsg.)*, Cambridge 1846, S. 472-480.

[20] *Dickens*, a.a.O., S. 203.

[21] *W.G. Zeeveld*, Foundations of Tudor Policy, Cambridge, Mass. 1948 (Paperback-Ausgabe: London 1969), S. 137ff, berichtet, daß Thomas Starkey, ein Kaplan Heinrichs VIII., die erste offizielle Stellungnahme über den englischen Gebrauch des Begriffs der Adiaphora abgab. Bereits die 10 Artikel von 1536 unterscheiden zwischen heilsnotwendigen Glaubensartikeln und dem, was der Ordnung dient, aber nicht göttlichen Ursprungs ist; vgl. *Hardwick*, a.a.O. (s. Anm. 11), S. 244.

[22] S. *Paul Elmer More*, "The Spirit of Anglicanism", in: *Paul Elmer More/ Frank Leslie Cross*, Anglicanism. The Thought and Practice of the Church of England Illustrated from the Religious Literature of the Seventeenth Century, London 1935 (1951[2]), S. XXIVf.

[23] *John Richardson Illingworth* spricht in seinem Aufsatz "The Incarnation and Development" in: Lux Mundi. A Series of Studies in the Religion of the Incarnation *(Charles Gore, Hrsg.)*, London 1889, S. 211, von der "allmählichen Ablösung eines katholischen Bekenntnisses durch eine einzelne Lehre".

[24] S. seinen Brief an Dorothy Emmet vom 16. Juli 1942, zitiert von Prof. Emmet in: *F.A. Iremonger*, William Temple, Archbishop of Canterbury. His Life and Letters, London/New York/Toronto 1948, S. 538

[25] "The Thirty-Nine Articles and Anglican Tradition", Zusatz zum Bericht "The Renewal of the Church in Faith", in: The Lambeth Conference 1968: Resolutions and Reports, London/New York 1968, S. 82.

[26] S. Kanon C 15,1 in: The Canons of the Church of England, 1977.

[27] Zum Thema der Treue (loyalty) s. vor allem *Ian T. Ramsey*, On Being Sure in Religion, London 1963, S. 81ff. Das ganze Kapitel "Subscription to Articles" gehört zum Hintergrund der 1968 (Lambeth-Konferenz) und 1975 getroffenen Entscheidungen über den Status der Artikel.

[28] Zum problematischen Charakter dieser Freiheit im modernen Anglikanismus vgl. ferner *Stephen W. Sykes*, The Integrity of Anglicanism, London 1968, besonders Kap 3: "The Anglican Standpoint?".

[29] *Sykes*, ebd. S. 90ff.

[30] *Dickens*, a.a.O. (S. Anm. 16), S. 251.

[31] Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen

und anglikanisch-katholischen Gespräch, Frankfurt 1975, S. 63, Ziff. 75 (auch in LR 4/1972, S. 505-522, Zitat S. 514).

[32] *Edward P. Echlin*, The Story of Anglican Ministry, Slough 1974, S. 140f.

[33] Zur Anerkennung dieser Unterscheidung s.: The Theology of Ordination. A Report by the Faith and Order Group of the Church of England's Board for Mission and Unity (GS 281), London 1975, S. 8; ferner *Henry R. McAdoos* Einleitung zu: Modern Ecumenical Documents on the Ministry, London 1975, S. 16.

[34] Vom Dialog zur Gemeinschaft, S. 143, 144.

[35] *Tjernagel*, a.a.O. (s. Anm. 12), S. 299.

[36] Formularies of Faith (s. Anm. 18), S. 278.

[37] Ebd. S. 282.

[38] *Dickens*, a.a.O. (s. Anm. 16), S. 185.

[39] Formularies of Faith, S. 278.

[40] Vgl. "Amt und Ordination. Eine Erklärung über die Lehre vom Amt" der internationalen anglikanisch/römisch-katholischen Kommission in: Vom Dialog zur Gemeinschaft (s. Anm. 31), S. 139f; ferner *Reginald H. Fuller*, "The Development of the Ministry", in: Lutheran-Episcopal Dialogue. A Progress Report, S. 76-93. Unter dem Titel "Apostolicity and Ministry" ist Fullers Artikel auch im Concordia Theological Monthly (Bd. XLIII, Heft 2, Februar 1972, S. 67-76) erschienen.

[41] Entscheidend ist hier der Satz aus Art. XIX der 39 Artikel: "Wie die Kirche von *Jerusalem*, *Alexandria* und *Antiochia* geirrt hat, so hat auch die Kirche von *Rom* nicht nur in ihrer Lebensweise und der Art ihrer Zeremonien, sondern auch in Dingen des Glaubens geirrt."

[42] "Bericht über die von der Lambeth-Konferenz und dem Lutherischen Weltbund autorisierten Gespräche 1970-1972" (Pullach-Bericht) in: Vom Dialog zur Gemeinschaft, a.a.O. (S. Anm. 31), S. 65, Ziff. 85.

[43] *Richard Hooker* hat beispielsweise Ende des 16. Jahrhunderts ge-

lehrt, daß es hinreichende Gründe geben könnte, ohne einen Bischof zu ordinieren (Treatise on the Laws of Ecclesistical Polity, VII, xiv, 11), und *John Cosin*, Bischof von Durham, erklärte 1650 in einem Brief, daß französische Protestanten, die eine Pfarre in England versähen, nicht nochmals ordiniert würden (s. *A.J. Mason*, The Church of England and Episcopacy, Cambridge 1914, S. 223ff). Cosins Standpunkt geht auf seinen "Herrn und Meister", Bischof John Overall, einen der ersten Anhänger William Lauds (1573-1645) zurück, "der zu sagen pflegte, daß wir zwar das Jus divinum des Bischofsamtes dort, wo es eingeführt und zulässig ist, nicht einschränken dürfen, uns aber dennoch hüten müssen, nur wegen des fehlenden und nicht zulässigen Bischofsamtes alle ausländischen reformatorischen Kirchen in Deutschland und Frankreich und anderswo zu verdammen und zu zerstören, und zu behaupten, sie hätten weder Geistliche noch Sakramente und daß alles null und nichtig sei, was sie tun" (Werke, Bd. IV, Oxford 1850, S. 449).

[44] *Norman Sykes*, Old Priest and New Presbyter, Cambridge 1956, S. 116f.

[45] Wie es dazu kam sowie die Einwände dagegen schildert einleuchtend *Oliver Chase Quick*, The Christian Sacraments, London 1927, S. 137-139.

[46] The Lambeth Conference 1968 (s. Anm. 25), Resolution Nr. 55, S. 44.

[47] Werke, Bd. V, Oxford 1851, S. 404.

BERICHT ÜBER DIE DISKUSSION

Der Schwerpunkt der Aussprachen lag verständlicherweise auf der Frage nach dem Bischofsamt. Dennoch löste das Referat vor allem zwei weitere Fragen aus: einmal das Problem des - wie es in der Diskussion hieß - lutherischen "Individualismus" bei der Prüfung und Beurteilung von Wahrheit und Irrtum christlicher Lehre und Verkündigung; zum anderen die Frage nach der zentralen und bestimmenden Stellung des Gedankens der Rechtfertigung in der Confessio Augustana wie überhaupt im lutherischen Denken. Alle drei Problemkreise wurden bereits in der lutherischen Diskussionseinleitung (Präsident Dr. G. Gaßmann, BRD) herausgestellt.

1. Es war vielleicht überraschend, sicherlich aber bezeichnend für eine gewisse Verwundbarkeit, daß man lutherischerseits meinte, der Referent habe in der Confessio Augustana, besonders in Art. 28, eine Überbetonung des persönlichen, individuellen Urteils im Blick auf die Wahrheit christlicher Lehre konstatieren und kritisieren wollen. Kommt in den Aussagen von CA 28 tatsächlich eine solche "individualistische" Einstellung zum Ausdruck? Man verwahrte sich dagegen und verwies u.a. auf die Existenz der Confessio Augustana selbst als einer *kirchlichen* Bekenntnisschrift und damit eines *gemeinschaftlichen* Kriteriums für die Wahrheit von Verkündigung und Lehre. In der Diskussion, auf die Anm. 5 des Referats verweist, wurde klar, daß der Referent es keineswegs kritisieren wollte, wenn die Confessio Augustana dem einzelnen Laienchristen die Vollmacht zuspricht, selbst zu entscheiden, ob das, was man ihn lehrt, dem Evangelium gemäß ist oder nicht. Hier, so hatte er bereits in seinem Vortrag gesagt, stimmten Anglikaner und Lutheraner im wesentlichen überein. Allerdings sei zur Bezeichnung dieser Haltung der Begriff "Individualismus" viel zu ungenau und damit untauglich. Denn die Verantwortung und Fähigkeit des einzelnen Gläubigen zur Prüfung von Verkündigung und Lehre schließe ja kirchliche Lehrnormen, geschichtliche Tradition oder gemeinschaftliches Urteil keineswegs aus.

2. Eine kritischere Note trugen da schon die Ausführungen des Referenten über die zentrale und beherrschende Stellung der Rechtfertigungslehre in der Confessio Augustana. Lutherischerseits zeigte man große Bereitschaft, sich von Anglikanern wie auch Katholiken warnen zu lassen vor einer "Reduzierung der Fülle biblischer Aussagen auf die paulinische Rechtfertigungslehre und ihre Kategorien" (Gaßmann). Jedoch meinte man die Kategorie der Rechtfertigung nicht einfach ersetzen zu können, etwa durch den im Referat von Edmund Schlink so kräftig herausgestellten und auf der Konsultation sehr befürworteten Begriff des "Christus pro nobis".

Die Explikation des "Christus pro nobis" *durch* die Rechtfertigungslehre behalte ihre Bedeutung und Berechtigung. "Angesichts des sozialethischen Trends in Kirche und Theologie geht es darum, das zuvorkommende Gnaden- und Befreiungshandeln Gottes als Mitte der biblischen Botschaft ... zu artikulieren". Und gerade im Blick darauf habe "eine theologische Aussage wie die der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre eine ständig orientierende und insofern fundamentale Funktion" (Gruppendiskussionsbericht).

3. Die Frage nach dem Bischofsamt - der eigentliche Schwerpunkt des Referats - wurde unter mehreren Aspekten aufgenommen und weitergeführt:

a) Von lutherischer Seite wurde eingeräumt, daß trotz gelegentlicher Gleichsetzung von Pfarrer und Bischof in CA 28 vom Bischofsamt als einem der Einzelgemeinde und dem Gemeindepfarrer übergeordneten Amt die Rede sei. Seine geistliche Funktion und die durch das Evangelium gesetzten Grenzen seines Dienstes und seiner Vollmacht werden zwar stark hervorgehoben; dennoch geht es aber in CA 28 nicht primär um Reduktion der Autorität des Bischofs, wie das ein aus episkopalkirchlicher Tradition herkommender Leser leicht empfinden könnte. "Die letzte Intention dieses Artikels ist, das Bischofsamt zu bewahren" (Gaßmann), selbst wenn es auf dem zentraleuropäischen Kontinent schließlich zu einer anderen Entwicklung kam, da sich - anders als in England - die Bischöfe der reformatorischen Bewegung verweigerten.

b) Diese Intention der Confessio Augustana wurde allgemein bejaht. Man ging so weit, das bischöfliche Amt als "für die Kirche wesentlich" zu bezeichnen, vorausgesetzt, daß dieses Amt - wie überhaupt das kirchliche Amt - im Kontext einer Auffassung gesehen wird, nach der alle Getauften verantwortlich am kirchlichen Amt teilhaben (Gruppendiskussionsbericht). Damit zeigte sich nun aber auch, daß es verschiedene Auffassungen vom Bischofsamt geben kann und gegeben hat und es vielleicht ökumenisch darauf ankommen wird, verschiedene Auffassungen dieses Amtes als berechtigt anzuerkennen.

c) Obwohl in der Diskussion von orthodoxer Seite die Aufgabe des Bischofs als Garant der Überlieferung des apostolischen Glaubens betont wurde, gaben katholische Teilnehmer zu bedenken, ob CA 28 die spezifische Funktion des Bischofs nicht zu einseitig in der Wahrung der "Apostolizität" der Kirche sehe. Die der "Katholizität" dienenden Aufgaben des Bischofs, d.h. sein Dienst zur Wahrung der Einheit oder "communio" unter den Kirchen und Gemeinden, treten demgegenüber zurück. Hier habe

die Confessio Augustana gleichsam einen "blinden Fleck". Freilich sei das in der damaligen Situation verständlich gewesen. Die oft im Vordergrund stehenden politischen und weltlichen Funktionen der damaligen Bischöfe und die Tatsache, daß der Episkopat primär unter dem Gesichtspunkt der episkopalen Jurisdiktion gesehen wurde, habe entscheidend zu jener Verengung des Blicks beigetragen.

d) Ein spezieller Punkt in der Aussprache war die Frage nach der Berechtigung einer nicht bischöflichen Ordination in "Notsituationen". Wie war und ist die anglikanische Einstellung dazu? Im Rahmen der Gruppendiskussion wurde dazu folgende Erklärung gegeben: Daß man auf dem Kontinent die Rechtmäßigkeit einer nicht bischöflichen Ordination im Falle eines gegebenen Notstandes vertrat, war den Anglikanern des 16. und 17. Jahrhunderts bekannt und wurde von ihnen erörtert. Einige neigten dazu, die Argumentation zugunsten einer solchen "Notsituation" anzuerkennen, einige wenige lehnten sie ab. Im 17. Jahrhundert änderte sich die Lage aufgrund der Haltung der Presbyterianer in Schottland radikal. Dort wurde der Episkopat mit biblischen Argumenten abgelehnt, und es wurde beim Sturz des Hauses Stuart versucht, England eine nicht bischöfliche Kirchenverfassung aufzuzwingen. So versteht sich die heftige Gegenreaktion in England zur Zeit der Restauration im Jahre 1660. Man betrachtete das Argument der Notsituation als für Schottland ungültig, und eine zunehmende Zahl englischer Theologen fragte sich, ob es auf die Lutheraner vom Kontinent weiterhin zutreffen dürfte. Von daher ist die Bereitwilligkeit der in hochkirchlicher Tradition stehenden Anglikaner im 19. und 20. Jahrhundert zu verstehen, eine Verbindung zu den bischöflich verfaßten lutherischen Kirchen Skandinaviens zu suchen.

H. M.

DAS AUGSBURGER BEKENNTNIS IN BAPTISTISCH-ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE

Der Reichstag zu Augsburg von 1530 hatte mit dem ersten Konzil zu Nizäa im Jahre 325 in zweifacher Hinsicht Ähnlichkeit: Erstens wurde er vom Kaiser und nicht von kirchlichen Instanzen einberufen, zweitens hatte er eine irenische Aufgabe, denn er sollte durch Einigung auf ein Bekenntnis die Einheit in Kirche und Staat wiederherstellen. Leider unterschied sich dieser Reichstag insofern vom Konzil, als es zur Einigung nicht kam.

Immerhin ist nicht zu leugnen, daß Philipp Melanchthon, Hauptautor der Augsburgischen Konfession, sein Bestes tat, um wenigstens Lutheraner und Katholiken zu einigen. Er versuchte es auf dreifache Weise, indem er 1. im ersten Teil des Bekenntnisses die Lehren hervorhob, die Katholiken und Lutheranern gemeinsam waren, 2. im zweiten Teil die bestehenden Lehrunterschiede abmilderte *(Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus* - Der ganze Meinungsunterschied betrifft einige wenige bestimmte Mißbräuche)[1], 3. diejenigen Lehren verwarf, die auch die Katholiken verwarfen *(Damnant omnes haereses ... Valentinos, Arianos ... Damnant Pelagianos. Damnant Anabaptistas).*

Da die Wiedertäufer im Bekenntnis mehrfach verurteilt werden und die Baptisten manches mit ihnen gemeinsam haben, scheint es mir angebracht, gleich zu Beginn das Verhältnis zwischen beiden sowie die baptistische Einstellung zu Bekenntnissen zu erläutern. Die weiteren Abschnitte beschäftigen sich dann mit den Bekenntnisschriften als Zeugnissen christlicher Tradition, mit der heutigen Bedeutung des Augsburgischen Bekenntnisses im allgemeinen und schließlich mit der Bedeutung seiner Sakramentslehre heute.

I. EINFÜHRENDE ERLÄUTERUNGEN

Das Verhältnis zwischen Wiedertäufern und Baptisten

Die Wiedertäufer gehörten mit den Spiritualisten und Rationalisten zum radikalen Flügel der protestantischen Reformation. Sie wollten nicht nur die Kirche ihrer Zeit reformieren, sondern die frühe Kirche so wiederherstellen, wie sie war, ehe

Dr. ARTHUR B. CRABTREE, Professor für Ökumenische und Protestantische Theologie an der Villanova University in Pennsylvania (USA), war 1944-1949 Administrator der Baptistenunion von Großbritannien und Irland.

sie im konstantinischen Corpus christianum mit seiner Kindertaufe ihren Niedergang erlebte[2]. Diese Wiederherstellung erforderte nach Auffassung der Täufer 1. die Verwerfung der im Corpus christianum "vermischten Kirche" und die Wiederherstellung der "reinen Kirche", zu der nur wahre Christen gehören, 2. Verwerfung der Kindertaufe und Wiedereinführung der Gläubigentaufe, 3. strenge Kirchenzucht zur Reinerhaltung der Kirche, 4. ein Rechtfertigungsverständnis, das sowohl die Sündenvergebung als auch ein neues Leben umgreift, 5. Verweigerung des Waffendienstes, der Eidesleistung und der Bekleidung öffentlicher Ämter[3]. Die Wiedertäufer waren also im wesentlichen - und vor allem in der Schweiz und in Süddeutschland - Pazifisten, ausgenommen die militanten Täufer von Münster, die in vielen Augen als Schande für die Täuferbewegung galten. Die pazifistischen Wiedertäufer leben vornehmlich in den Mennoniten fort. Die Baptisten sind im Unterschied zu Wiedertäufern und Mennoniten aus puritanischen Separatistengruppen in England hervorgegangen.

1606 wurde John Smyth (ca. 1554-1612) Pastor einer solchen Gruppe in Gainsborough und führte sie 1608 nach Holland. Dort taufte er sich und seine Gemeinde unter dem Einfluß der *Waterlander* Mennoniten und gründete somit die erste englische Baptistenkirche, allerdings in Holland. 1612 kehrten einige Glieder dieser Gemeinde unter der Führung von Thomas Helwys (ca. 1550 - ca. 1616) nach England zurück und gründeten dort die erste Baptistenkirche auf englischem Boden. Wie die Mennoniten strebten sie nach der reinen Kirche. Darum verwarfen sie die Kindertaufe und nahmen nur Gläubigentaufen vor. Im Unterschied zu Wiedertäufern und Mennoniten begriffen sie die Rechtfertigung im calvinistischen Sinne, d.h. allein als Sündenvergebung, zu der die Heiligung hinzukommen muß. Sie waren auch bereit, Waffen zu tragen, den Eid zu leisten und öffentliche Ämter zu bekleiden. Von England aus verbreiteten sich die Baptisten über die Vereinigten Staaten, das Britische Commonwealth, über Deutschland und viele andere Länder.

Die baptistische Einstellung zu Symbolen und Bekenntnissen

Anfangs akzeptierten die Baptisten in der Regel die altkirchlichen Symbole. In einem baptistischen Bekenntnis von 1678 (Orthodox Confession) heißt es: "Die drei Bekenntnisse, d.h. das Nizäum, das Athanasianum und das Apostolikum, wie sie gewöhnlich genannt werden, sollten in ihrer Gänze angenommen und geglaubt werden."[4]

Die Baptisten haben - wie die Presbyterianer - selbst mehrere Bekenntnisse hervorgebracht: das Erste Londoner Bekenntnis (1644), das Zweite Londoner Bekenntnis (1677),

aus dem durch einige Abänderungen 1742 das Philadelphia-Bekenntnis wurde, das New-Hampshire-Bekenntnis (1833) und jüngst das neue Bekenntnis der deutschsprachigen Baptisten, die "Rechenschaft vom Glauben". Zugegebenermaßen sind jedoch heutzutage viele Baptisten an Symbolen und Bekenntnissen desinteressiert, und manche verneinen sogar, daß Baptisten überhaupt ein Bekenntnis haben. Die baptistische Einstellung gegenüber Symbolen und Bekenntnissen ist also sehr ambivalent.

Die baptistische Einstellung zur Ökumene

Ebenso ambivalent wie zur Bekenntnisfrage ist auch die baptistische Einstellung zur Ökumene. Manche, für die die Baptisten die eine reine und daher auch die eine wahre Kirche darstellen, sind antiökumenisch. Andere, die davon ausgehen, daß die Kirche Jesu Christi auch in nicht baptistischen Kirchen zu finden ist, sind ökumenisch eingestellt. Doch der Grad, bis zu welchem sie ökumenisch sind und neben ihrer eigenen auch andere Traditionen akzeptieren können, ist sehr unterschiedlich.

II. SYMBOLE UND BEKENNTNISSE ALS ZEUGNISSE CHRISTLICHER TRADITION

Symbole und Bekenntnisse sind - wie die Heilige Schrift und auch Konzilsdekrete - schriftliche Zeugnisse christlicher Tradition. "Es ist wichtig", schreibt Walther Köhler in seiner Dogmengeschichte, "daß schon das Judentum den Gedanken normativer Tradition kennt... Einen solchen Traditionsprozeß hat auch das Christentum durchgemacht."[5] Die orthodoxen und die römisch-katholischen Christen sind sich der Bedeutung der Tradition von jeher bewußt, und das römisch-katholische Interesse ist in den letzten Jahrzehnten vor allem durch die Werke Joseph R. Geisselmanns und Yves Congars wachgehalten worden. Unter den Protestanten ist die Bedeutung der Tradition wieder deutlich gemacht worden durch bibelwissenschaftliche Werke zur Form-, Traditions- und Redaktionsgeschichte, durch Arbeiten zur Systematischen Theologie wie Gerhard Ebelings "Wort Gottes und Tradition"[6], und zur Kirchengeschichte wie Jaroslav Pelikans noch nicht abgeschlossenes Werk "The Christian Tradition"[7]. Es ist also, wie Lukas Vischer schreibt, "kein Zufall, daß die ökumenische Diskussion fast zwangsläufig zum Thema der Tradition und der Traditionen geführt worden ist"[8].

Die christliche Tradition ist eine *lebendige* Tradition. In ihr verbinden sich Beständigkeit und Wandel. Einerseits ist sie, wie Vincentius von Lerinum gesagt hat, "quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" (was überall, immer

und von allen geglaubt wurde), andererseits findet sie im Wandel der Zeiten und Kulturen, wenn neue Fragen sich stellen, immer wieder neue Formulierungen. So begegnen wir ihrem Ausdruck in der paulinischen, synoptischen, johanneischen und apostolischen Tradition und ihren Entwicklungen, in der patristischen Tradition, in der orthodoxen Tradition des Ostens wie in der katholischen des Westens, in der Auffächerung der westlichen Tradition in die römisch-katholische, die lutherische, die reformierte und presbyterianische Tradition, in die radikalen Traditionen, die anglikanische Tradition usw., und wir finden sie auch in der wachsenden Konvergenz der Traditionen innerhalb der ökumenischen Bewegung.

III. DER PLATZ DES AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES IN DER CHRISTLICHEN TRADITION

Wo hat die Confessio Augustana ihren Ort in den Strömen der Tradition?

Sie gehört zur mittelalterlichen Tradition in der Phase des Obergangs zur modernen Tradition. Wie es bei Werner Elert heißt, befindet sich ihr Ort, genauer gesagt, in jenem Strom der Tradition, dessen Ursprung im "evangelischen Ansatz"[9] liegt. Worin besteht dieser "evangelische Ansatz"? Meines Erachtens ging es dabei um Luthers Deutung der Gerechtigkeit Gottes im Brief des Paulus an die Römer. Wie Augustin verstand er sie als eine passive Gerechtigkeit, d.h. eine Gerechtigkeit, die wir empfangen, wenn wir aus Gnade durch Christus durch den Glauben gerechtfertigt werden. Luther ging jedoch einen Schritt weiter als die meisten theologischen Lehrer, denn er sagte, daß wir *allein* aus Gnade und *allein* durch den Glauben gerechtfertigt werden.

Aus dem evangelischen Ansatz der paulinischen Rechtfertigungslehre, wie Luther sie verstand, ging Luthers Theologie und die Theologie der Wittenberger Theologen, auch die Theologie Melanchthons, hervor. Aus dem Wittenberger Verständnis dieser Rechtfertigungslehre, die Edmund Schlink zu Recht als die "Mitte der Bekenntnisschriften"[10] bezeichnet, entstand die Theologie der Confessio Augustana und der übrigen Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.

In der kritischen Situation des Reichstags zu Augsburg erläuterte die Confessio Augustana diese lutherische, evangelische Theologie in der versöhnlichen Sprache des behutsamen, zum "Leisetreten" begabten Reformators Philipp Melanchthon. Wegen der türkischen Bedrohung wollte Kaiser Karl V. Frieden zwischen Katholiken und Protestanten. Dem vom erasmischen Geist des Friedens beseelten Melanchthon war daran nicht weniger gelegen. Und so verfaßte er die Augustana als in Geist und Methode durch und durch irenische Schrift. Unverkennbar äußert sich dieser irenische Geist in der Vorrede, die auf die Bereitschaft des Kaisers verweist, "die Ansicht, Oberzeugung und Meinung aller in Liebe und Güte zu hören" und sie *"ad unam simplicem veritatem et christianam concordiam"* (zu einer einzigen Wahrheit und zu christlicher Eintracht) zu bringen, damit *"a nobis una, sincera et vera religio colatur et servetur"* (von uns eine einzige, reine und wahre Religion verehrt und bewahrt werde). Die irenische Methode offenbart sich auch in der Struktur der Confessio Augustana, die mit den Lehren beginnt, in denen *"cerni potest nihil inesse, quod discrepit a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana"* (nichts vorhanden ist, was abweicht von der Heiligen Schrift und von der allgemeinen und von der römischen Kirche), und erst dann auf die *"dissensio"* (Meinungsverschiedenheit) eingeht, die - wie Melanchthon sagt - nur *"de paucis quibusdam abusibus"* (von einigen wenigen bestimmten Mißbräuchen) handelt (Beschluß des 1. Teils der CA). Melanchthon war bestrebt, diese Unterschiede herunterzuspielen. Er spricht z.B. von der Vollmacht der Bischöfe, ohne den Bischof von Rom zu erwähnen, und umgeht in dieser Weise das Problem der Autorität des Papstes, das in Wirklichkeit aber einen Hauptstreitpunkt zwischen der lutherischen und der katholischen Seite darstellte.

Die Augustana repräsentiert somit die lutherische Tradition in ihrer Anfangsphase und, was das Verhältnis zum Katholizismus anbelangt, in ihrer versöhnlichsten Form. Den Anhängern Zwinglis und den Wiedertäufern gegenüber war sie allerdings keineswegs versöhnlich. Zwinglianer werden in Art. 10 (Vom heiligen Abendmahl) implizit ("et improbant secus docentes"), Wiedertäufer in Art. 5 (Vom Predigtamt) und Art. 9 (Von der Taufe) explizit verurteilt. Der irenische Geist der Augustana beschränkt sich also auf das lutherisch-katholische Verhältnis. Doch auch wenn die Confessio Augustana im Blick auf dieses Verhältnis "leise tritt", gilt sie in der Reihe der lutherischen Bekenntnisschriften als Primus inter pares.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche repräsentieren die lutherische Tradition nur in ihrer Entstehungsphase zwischen 1529 und 1580. Seither bis zur Gegenwart hat diese lutherische Tradition - wie auch andere Traditionen - viele weitere Phasen erlebt. Genannt seien lutherische Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung, Romantik, Historismus, Idealismus, Neukantianismus, Existentialismus, Säkularismus. Heute scheint sie mit Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann in

die Phase der futuristischen Ökologie oder ökologischen Futurologie einzutreten.

Traditionsgeschichtlich hatte die Confessio Augustana ihren Ort im Zeitalter der Reformation, an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit. Heute stehen wir traditionsgeschichtlich an der Schwelle von der Neuzeit zur Nach-Neuzeit - sofern es eine geben wird. Die Confessio Augustana gehörte in die Zeit der beginnenden Spaltung der westlichen Kirche. Wir leben in der Zeit ihrer beginnenden Wiedervereinigung.

IV. DIE ALLGEMEINE BEDEUTUNG DES AUGSBURGER BEKENNTNISSES HEUTE

Die außerordentliche Bedeutung des Augsburgischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert steht außer Frage. Es war in doppelter Hinsicht bedeutsam: in ökumenischer Hinsicht als Versuch der Vorlage eines für die in Augsburg anwesenden katholischen und lutherischen Kontrahenten akzeptablen Bekenntnisses und - nach dem Scheitern dieses Versuchs - in konfessioneller Hinsicht als ein Bekenntnis, das von allen Lutheranern angenommen werden konnte. Für das Luthertum des 16. Jahrhunderts blieb es das oberste, wenn auch nicht das einzige Bekenntnis. Doch obwohl das Konkordienbuch von 1580 mehrere Bekenntnisschriften enthielt, gilt die Confessio Augustana bis heute als das eigentliche lutherische Bekenntnis.

Wenn wir nun nach der *heutigen* Bedeutung des Bekenntnisses fragen, müssen wir meines Erachtens zwischen seiner konfessionellen Bedeutung im Luthertum und seiner ökumenischen Bedeutung für lutherische und andere Christen unterscheiden.

Die heutige konfessionelle Bedeutung der Augustana im Luthertum

Darüber zu urteilen, ist natürlich Sache der Lutheraner. Ich beschränke mich auf einige Beobachtungen vom baptistisch-ökumenischen Standpunkt. Augenscheinlich muß die Augustana im Luthertum heute eine normative Rolle spielen. Doch braucht eine Norm eine andere nicht auszuschließen. Wie die normative Geltung der Schrift zur Zeit der Kirchenväter die Verwendung von Bekenntnissen als Normen nicht ausschloß, so hat auch die Zugrundelegung der Augustana als Norm die Annahme anderer Bekenntnisschriften des Konkordienbuches nicht ausgeschlossen. Aus welchem Grund sollten diese seit dem 16. Jahrhundert geltenden Bekenntnisschriften ausschließen, daß durch Revision ein neues Bekenntnis oder neue Bekenntnisse des 20. Jahrhunderts entstehen? Die Augustana war ein Kind ihrer Zeit, des Zeitalters der Reformation, eines Zeitalters vor der Aufklärung. Wir sind Kinder unserer Zeit, des Zeitalters

der Technologie und Ökologie, eines Zeitalters nach der Aufklärung. Für Luther war die Frage nach dem persönlichen Heil am allerwichtigsten: Wie kriege *ich* einen gnädigen Gott? Unsere wichtigste Frage gilt dem ökologischen Heil: Wie kriegen *wir* einen gnädigen Gott - und eine wohnliche Welt?

Können wir die Lehre von Gottes Gerechtigkeit und von der Rechtfertigung des Sünders durch ihn über den individuellen Bereich hinaus auf den gemeinschaftlichen und kosmischen Bereich ausdehnen? Ich meine, wir können es auf der Basis der paulinischen Lehre, wenn wir sowohl Römer 8 als auch Röm 1,16f und 3,21-5,21 ernst nehmen, wenn wir uns Luthers doppelten Begriff von der Rechtfertigung als Zurechnung (imputatio) wie auch Verleihung von Gerechtigkeit aneignen und wenn wir in die uns verliehene Gerechtigkeit auch unser Verhältnis zur Umwelt und zu den Menschen einbeziehen. In der Augustana fehlt jedoch jede Definition der Rechtfertigung, und in Melanchthon wuchs die Neigung, in ihr nur die Zurechnung (imputatio) der Gerechtigkeit zu sehen, wie es in den "Loci" von 1535 der Fall ist. Ich meine, wir müssen heute die eigentliche "Mitte der Bekenntnisschriften", nämlich den Rechtfertigungsartikel, umformulieren und aktualisieren, und zwar im Lichte der neuen Paulusforschung, der neuen Luther-Melanchthon-Forschung und der neuen ökologisch-biblischen Forschung nach der Art von Odil Hannes Stecks "Welt und Umwelt"[11].

Wenn sich der Artikel von der Rechtfertigung aktualisieren läßt, dann auch andere Teile der Augustana. Die Lutheraner sollten die Augustana aufgeschlossen und kritisch wiederlesen, um sie entweder zu revidieren oder ein neues Bekenntnis zu schreiben. Ein solches neues Bekenntnis brauchte die Augustana nicht zu verdrängen, sondern könnte sie ergänzen. Die lutherische Tradition ist 1530 oder 1580 in ihrer Entwicklung nicht stehengeblieben. Sie hat viele Phasen durchlebt. Aber das lutherische Bekenntnis hat sich nicht weiterentwickelt, es sei denn, man betrachtet das Barmer Bekenntnis von 1934 als lutherisch. Warum sollte die Entwicklung des lutherischen Bekenntnisses mit der Entwicklung der lutherischen Theologie nicht ähnlich Schritt halten, wie das reformierte und presbyterianische Bekenntnis sich über das Bekenntnis von Westminster von 1647 bis zum Bekenntnis der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA von 1967 weiterentwickelt und das baptistische Bekenntnis sich über das Zweite Londoner Bekenntnis von 1677 bis hin zur gegenwärtigen "Rechenschaft vom Glauben" entwickelt hat?

Die heutige ökumenische Relevanz des Augsburger Bekenntnisses

Die Augustana war von ihren Verfassern nicht nur als lutherisches Bekenntnis gedacht, sondern als ein Bekenntnis, auf das Lutheraner und Katholiken sich einigen konnten. Im Juni 1977 wurde vom Lutherischen Weltbund eine Anregung angenommen, die auf Joseph Ratzinger zurückgeht und besagt, daß Lutheraner und Katholiken die Augustana als gemeinsamen Bezugspunkt[12] anerkennen sollten. Es muß Lutheranern und Katholiken überlassen bleiben zu entscheiden, ob dieser Weg gangbar ist. Doch möchte ich die Frage stellen, ob sich der Kreis nicht gegebenenfalls über Lutheraner und Katholiken hinaus auf andere wie Anglikaner, Presbyterianer, Methodisten und Baptisten ausdehnen ließe. Sollten die Baptisten eingeschlossen werden, wäre es hilfreich, die Verwerfung der Wiedertäufer aus der Augustana wegzulassen, denn sofern damit der Begriff der reinen Kirche und die Gläubigentaufe verurteilt werden, sind die Baptisten nicht weniger betroffen als die Wiedertäufer. Könnte man nicht in Zukunft diese Verwerfungen ebenso fallenlassen, wie die Anathematismas des Nizänischen Glaubensbekenntnisses im Nizäno-Konstantinopolitanum, das weitgehend als Nizänum in Gebrauch ist, entfallen sind?

Wir wollen uns jetzt der Frage zuwenden, inwieweit die Augustana als ein ökumenisches christliches Bekenntnis dienen könnte. Sie hat meines Erachtens drei große Vorzüge: ihre zusammenfassende Darstellung der frühchristlichen Lehre, ihren ökumenischen Geist und ihre ökumenische Methode. Der ökumenische Geist ist im gesamten Text offenbar, die explizite Verwerfung der Wiedertäufer und die implizite Verwerfung der Zwinglianer ausgenommen. Die ökumenische Methode äußert sich im Aufbau der Augustana, die nach Ansicht Melanchthons mit den Katholiken und Lutheranern gemeinsamen Lehren beginnt und dann von dieser gemeinsamen Basis her zur Behandlung der strittigen Fragen übergeht. Es ist interessant festzustellen, daß Johannes Feiner und Lukas Vischer in ihrem "Neuen Glaubensbuch"[13] im wesentlichen nach derselben Methode vorgehen.

Trotz dieser Vorzüge bleiben heute für eine gemeinsame Anerkennung der Augustana oder eines anderen Bekenntnisses viele Hindernisse weiterhin bestehen. 1967 sagte Lukas Vischer in Berlin: "Die Gegensätze zwischen den Kirchen sind weit davon entfernt, überwunden zu sein. Die einzelnen Konfessionen stehen nach wie vor als mehr oder weniger identifizierbare Größen da, und alle Bemühungen um einen Konsensus oder gar ein gemeinsames Bekenntnis haben es bis jetzt nicht vermocht, daran etwas Wesentliches zu ändern."[14] Das war vor elf Jahren. Inzwischen haben bilaterale Gespräche und andere Konsultationen einen weiterreichenden Konsens erzielt, aber immer noch bestehen Hindernisse.

Worin bestehen diese Hindernisse? Einige Beispiele:

1. *Der Unterschied zwischen dem religiös-kulturellen Klima des frühen 16. und des späten 20. Jahrhunderts:* Lessing (1729-81) schrieb vom breiten, garstigen Graben zwischen dem ersten christlichen Jahrhundert und seinem eigenen. Der Graben zwischen dem 16. und unserem Jahrhundert mag nicht garstig sein, aber breit ist er gewiß. Wir haben das schon am Beispiel des individualistischen Heilsbegriffs im 16. gegenüber dem personal-sozial-umweltbezogenen Verständnis des späten 20. Jahrhunderts gezeigt. Darum konnte Lukas Vischer 1967 im selben Berliner Vortrag feststellen, daß es "den Kirchen immer schwerer fällt, die bekenntnismäßigen Aussagen der Vergangenheit ohne gewichtige Einschränkungen und Modifikationen zu wiederholen"[15].

2. *Die Relativität von Symbolen und Bekenntnissen:* Den Mystikern war immer bewußt, wie unzulänglich Worte und Formeln sind, um die unfaßbaren Geheimnisse Gottes wie Schöpfung, Sünde, Heil, Christus, Geist, Kirche usw. zu beschreiben. Darüber hinaus hat das aus Aufklärung, Romantik und Idealismus hervorgegangene Geschichtsbewußtsein uns der geschichtlichen Bedingtheit und Relativität aller geschichtlichen Äußerungen und Formeln gewahr werden lassen. Darum konnte Lukas Vischer im Blick auf die Bekenntnisse sagen: "Der Charakter der Endgültigkeit, der ihnen lange Zeit zugeschrieben wurde, wird ... immer weniger anerkannt, und die Bindung an die Bekenntnisse lockert sich dementsprechend in immer größerem Maße. Ihre Verwurzelung in bestimmten, unwiederholbaren geschichtlichen Situationen wird immer stärker betont, und wenn auch nicht bestritten wird, daß die Stimme der Väter, vor allem im Bekenntnis, zu hören sei, wird doch zugleich unterstrichen, daß das Evangelium heute in Freiheit von ihnen neu verkündigt werden müsse."[16] So gibt es heute eher Theologien der Versöhnung und der Befreiung als Rechtfertigungstheologien. Doch man könnte meines Erachtens zeigen, daß die Rechtfertigung, wenn wir sie im vollen Sinne der paulinischen und lutherischen Theologie verstehen, Versöhnung und Befreiung umfaßt.

3. *In der modernen christlichen Theologie äußern sich sowohl Pluralität als auch ökumenische Konvergenz.* Bezeichnenderweise hat Karl Rahner einen Abschnitt der Einleitung zu seinem "Grundkurs des Glaubens" mit der Ober-

schrift "Der Pluralismus in der heutigen Theologie und Philosophie" versehen. Es heißt dort: "Die Philosophie ist heute in einen Pluralismus von Philosophien zerfallen. Und dieser unaufholbare, unbewältigbare Pluralismus auch der Philosophien ist heute eben eine Tatsache, die wir nicht überspringen können. Nun ist natürlich auch jede Theologie immer eine Theologie der profanen Anthropologien und Selbstinterpretationen des Menschen"[17].

Angesichts der geschichtlichen Hindernisse ist es unwahrscheinlich, daß die Augustana von 1530 weithin als ökumenisches Bekenntnis für unsere Zeit anerkannt würde. Doch könnte eine gekürzte und auf den neuesten Stand gebrachte revidierte Fassung sehr wohl als ein ökumenisch akzeptables Bekenntnis unter anderen dienen. Warum sollte nicht auf die "Augustana I" eine "Augustana II" folgen, wie auf Vatikanum I ein Vatikanum II gefolgt ist?

V. DIE BEDEUTUNG DER SAKRAMENTSLEHRE DES AUGSBURGER BEKENNTNISSES HEUTE

Wenn wir uns nun der Frage nach der heutigen ökumenischen Bedeutung der in den Artikeln 9-13 und 25 enthaltenen Sakramentslehre des Augsburger Bekenntnisses zuwenden, müssen wir dreierlei berücksichtigen: 1. Wesen und Anzahl der Sakramente; 2. Melanchthons Schwanken in der Frage, ob es zwei oder drei Sakramente gibt; 3. die eigentlichen Aussagen der Augustana über Taufe, Abendmahl und Buße.

Wesen und Anzahl der Sakramente

Mit dem Wort "Sakrament" wurde etwas unglücklich das griechische Wort "mysterion" übersetzt, das die Orthodoxen heute noch gebrauchen. Für Augustin bedeutete Sakrament "ein Zeichen von etwas Heiligem" oder "die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade", für Petrus Lombardus "ein Zeichen der Gnade Gottes und eine unsichtbare Form der Gnade"; Thomas von Aquin sah darin "das Zeichen von etwas Heiligem" insofern es die Menschen "heiligt". Im patristischen und scholastischen Denken war das Sakrament Zeichen des Heiligen und Zeichen der Gnade im besonderen. Vor Petrus Lombardus gab es keine einhellige Meinung über die Anzahl der Sakramente. Hugo von St. Victor zählt in seiner Schrift "De Sacramentis Christianae Fidei" etwa dreißig auf; Petrus Lombardus erkannte in seinen "Sententiae" nur sieben an: Taufe, Firmung, Buße, Abendmahl, Trauung, Ordination und letzte Ölung. Lombardus' Siebenzahl setzte sich durch und wurde 1439 auf dem Konzil von Florenz bestätigt. Thomas von Aquin hat etwas unbesonnen bejaht, daß alle sieben von Christus eingesetzt seien. Für

Luther gehörte die Einsetzung durch den Herrn zur Definition eines Sakramentes. In seiner Schrift "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" (1520) sagt er: "Es ist aber bekannt, daß das eigentliche Sakramente sind, die mit anhangenden Zeichen verheißen sind"[18]. An anderer Stelle fügt er hinzu, "es gehört allein Christo zu", ein Sakrament einzusetzen[19]. Mit diesen Worten hat er das scholastische Verständnis des Sakraments als Zeichen des Heiligen, das die göttliche Gnade bezeichnet, in ein von Christus eingesetztes Zeichen der Verheißung umgewandelt. Weil sich nicht beweisen läßt, daß alle Sakramente von Christus eingesetzt sind, reduzierte er ihre Zahl von sieben auf drei, Taufe, Abendmahl und Buße oder, genauer genommen, auf zwei, Taufe und Abendmahl, weil der Buße kein Zeichen beigegeben ist.

Das Konzil von Trient reagierte auf diesen Schritt Luthers mit der Bestätigung der Siebenzahl der Sakramente und ihrer Einsetzung durch den Herrn: "Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem... anathema sit"[20]. Da jedoch die katholischen Theologen von Franzelin und Scheeben bis zu Rahner und Semmelroth davon ausgehen, daß "sacramentum" die Übersetzung von "mysterion" ist, und da Paulus in Eph 5,32 sagt: "Dieses Geheimnis ist groß; ich rede aber von Christus und der Gemeinde", betrachtet die moderne katholische Theologie Christus und die Kirche als Mysterien und somit als Sakramente bzw. Ursakramente. William Temple schließlich hat vom ganzen Universum als sakramentalem Universum gesprochen, weil es ein Zeichen der Herrlichkeit und Gnade Gottes ist.

Angesichts dieser langen Geschichte herrscht Verwirrung im Blick auf Wesen und Zahl der Sakramente. Darum gehört es heute zu den ökumenischen Aufgaben, über Wesen und Zahl der Sakramente einen ökumenischen Konsens herbeizuführen.

Melanchthons Schwanken in der Frage nach der Zwei- oder Dreizahl der Sakramente

In "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" schreibt Luther: "Das rede ich nicht, daß ich die sieben Sakramente verwerfe, sondern daß ich nicht zugestehe, daß sie aus der Heiligen Schrift können bewiesen werden"[21]. Welches sind dann in Luthers Augen "Sakramente"? Am Anfang von "De captivitate" spricht er an einer Stelle von "Taufe, Buße und Brot" als den drei Sakramenten[22]. Aber am Ende sagt er, "wenn wir auf das schärfste wollen davon reden, daß in der Kirche Gottes nicht mehr denn zwei Sakramente sind, die Taufe und das Brot, dieweil in

diesen zweien allein gefunden wird das aufgerichtete göttliche Zeichen und Vergebung der Sünden."[23] So dürfte Paul Althaus recht haben, wenn er im Blick auf Luthers Lehre sagt, es gebe strenggenommen "also in der Kirche Gottes nur zwei Sakramente, die Taufe und das Abendmahl"[24].

1521 folgte Melanchthon Luthers Beispiel und beschränkte die Zahl der Sakramente ebenfalls auf zwei. In den *Loci communes* schreibt er: "Duo sunt autem signa a Christo in evangelio instituta, Baptismus et participio mensae domini" (Zwei Zeichen sind von Christus im Evangelium eingesetzt, die Taufe und die Teilhabe am Tisch des Herrn)[25], und sagt ganz klar: "Poenitentiam non esse signum, nihil obscurum est" (Es ist klar, daß die Buße kein Zeichen ist)[26].

In der Augustana behandelt er Taufe, Abendmahl, Beichte und Buße, ohne zu sagen, ob sie Sakramente sind oder nicht, und in einem gesonderten Artikel (13) "Vom Gebrauch der Sakramente" (De usu sacramentorum) nennt er die Sakramente Zeichen. Doch auch hier sagt er nicht, *welche* Riten als Sakramente zu betrachten sind. In Art. 13,4 der Apologie erklärt er, daß alle drei - Taufe, Abendmahl und Buße - Sakramente seien: "Vere igitur sunt sacramenta, baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae" (Demnach sind eigentlich nur die Taufe, das Abendmahl des Herrn und die Absolution, das heißt, das Bußsakrament, Sakramente). In der endgültigen Fassung der Loci von 1543/44 kehrte er zu zwei Sakramenten zurück: "Also reden wir auch, und sprechen, Es sind zwey Sacrament, die Tauffe und Nießung des leibs und bluts Christi ... Dieweil nu die Absolutio dennoch eine Applicatio ist der Verheißung, uff eine oder mehr Person, ist sie von vielen auch Sacrament genandt, Wer es nicht also nennen wil, sondern wil es einen dienst nennen der Kirchen oder Schlüssel, gefelt mir auch wol."[27]

Somit dürfte Walther Köhler zu Recht sagen: "Die Beschränkung der Sakramente auf die Zweizahl von Taufe und Abendmahl hat sich im Bereich der Reformation auf der ganzen Linie durchgesetzt."[28]

Die Sakramentslehre der Augustana

Die Sakramentslehre der Augustana ist in den Artikeln 9-13 und 24-25 enthalten. Art. 9-13 schließen sich an Art. 7 und 8 über die Kirche logisch an. Art. 9 und 10 handeln von der Taufe und vom heiligen Abendmahl, Art. 11 und 12 von Beichte und Buße, Art. 13 von Bedeutung und Gebrauch der Sakramente, Art. 24 von der Messe.

Art. 25 kehrt zur Frage der Beichte zurück. Es fällt auf, daß Melanchthon Taufe, Abendmahl, Beichte und Buße behandelt, ehe er in Art. 13 das Wort "Sakrament" verwendet, und daß er dann nicht vom Wesen, sondern vom "Gebrauch" (de usu) der Sakramente spricht; ferner daß er nicht sagt, ob Taufe, Abendmahl, Beichte und Buße Sakramente sind oder nicht. Ob das auf Unklarheit des Denkens, auf die Eile, in der die Konfession verfaßt wurde, oder auf sein Bestreben zurückzuführen ist, den Katholiken nicht wehzutun, weiß ich nicht. Es zeugt jedoch von einer gewissen Verschwommenheit dieses Teils, die behoben werden muß.

Kommen wir nach der Ordnung nun zum Inhalt der Artikel:

Der von der Taufe handelnde Art. 9 sagt nicht, was die Taufe ist oder bedeutet. Es wird dort - in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre - nur bestätigt, daß sie heilsnotwendig ist und daß die Kinder getauft werden sollen, da sie in der Taufe Gott überantwortet und in seine Gnade aufgenommen werden. Dann werden die Wiedertäufer verworfen, "welche die Kindertaufe verwerfen und behaupten, die Kinder würden ohne die Taufe gerettet".

Art. 10 vom heiligen Abendmahl ist noch kürzer. Er besagt nur, daß Leib und Blut Christi im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig sind und an die Teilnehmenden ausgeteilt werden. Dann werden diejenigen verworfen, die etwas anderes lehren, vermutlich die Anhänger Zwinglis. Über das Opfer, das Gedächtnis Christi oder die Kommunion wird nichts gesagt, obwohl sie alle in Art. 24 "Von der Messe" ausdrücklich und eingehend behandelt werden.

In diesem Art. 24 betont Melanchthon, daß es nur ein Opfer für die Sünde gibt, das Opfer Christi. "Denn das Leiden war Opfer und Genugtuung nicht nur für die Erbsünde, sondern auch für alle übrigen Sünden, wie im Hebräerbrief (10,10) steht: 'Wir sind ein für allemal geheiligt worden durch das Opfer des Leibes Jesu Christi'... Ebenso lehrt die Heilige Schrift, daß wir vor Gott gerechtfertigt werden durch den Glauben an Christus. Wenn also die Messe einfach durch ihren Vollzug die Sünden der Lebendigen und der Toten tilgt, so erlangt man Rechtfertigung aus dem Werke der Messe und nicht aus dem Glauben; das ist aber gegen die Heilige Schrift"[29]. Demnach ist die Messe, so folgert er, nicht ein Opfer, sondern "memoria Christi" und "communio" (Art. 24, 30ff).

Statt - wie die Scholastiker - das aus Beichte, Reue, Absolution und Genugtuung

bestehende Sakrament der Buße als ein Ganzes zu behandeln, behandelt Melanchthon in Art. 11 die Beichte und in Art. 12 dann die Buße (poenitentia).

In Art. 11 sagt er von der Beichte, daß die dem einzelnen zugesprochene Absolution beizubehalten ist, aber nicht alle Sünden einzeln aufgezählt zu werden brauchen. Diese Aussage wird in Art. 25 (Von der Beichte) wiederholt und festgestellt, daß "früher" *(antea)* die Genugtuungswerke übermäßig hervorgehoben, der Glaube, das Verdienst Christi und die Glaubensgerechtigkeit aber gar nicht erwähnt wurden.

Von der Buße heißt es in Art. 12, daß diejenigen Getauften, die gesündigt haben, jederzeit Vergebung der Sünden erlangen können, "wenn sie sich bekehren" (cum convertuntur), und daß die Kirche allen Bußfertigen Absolution erteilen müsse. Dann wird die *evangelische* Buße, die "wahre rechte Buß" (poenitentia propria) beschrieben, die aus zwei Teilen, Reue und Glauben, besteht. Der Glaube an Christus tritt an die Stelle der Genugtuung für die Sünde; an die Stelle der scholastischen Bußlehre tritt die evangelische Lehre von der Sündenvergebung durch Beichte, Reue und Glauben.

In Art. 13 vom Gebrauch (de usu) der Sakramente wird ausgesagt, daß die Sakramente nicht nur als Zeichen des Bekenntnisses zum Glauben unter den Menschen eingesetzt sind, sondern auch als Zeichen und Zeugnisse (signa et testimonia) von Gottes Willen für uns, um unseren Glauben zu wecken und zu festigen. Melanchthon gebraucht an dieser Stelle seine eigene Terminologie aus der ersten Ausgabe der Loci, wenn er sagt, daß die Sakramente "Zeichen und Zeugnus seien gottlichs Willen gegen uns", und er weicht damit von der üblichen lutherischen Definition als "Zeichen der Verheißung" ab. Doch der Unterschied ist gering.

Was ist vom heutigen Standpunkt zu dieser Sakramentslehre zu sagen?

Erstens: Meines Erachtens müssen wir unseren Sakramentsbegriff neu durchdenken. Alle sehen übereinstimmend im Sakrament ein Zeichen des Heiligen. Können wir also übereinstimmend sagen, es sei ein Zeichen der göttlichen Gnade, wie es die Kirchenväter und Scholastiker im allgemeinen verstanden haben? Oder müssen wir - wie Luther - hervorheben, daß es ein Zeichen göttlicher Verheißung sei, oder - wie Melanchthon in der Augustana - darin "Zeichen des Willens Gottes gegen uns" sehen? Muß ein Sakrament von Christus selbst eingesetzt sein? Ist Christus selbst und ist die Kirche, die sein Leib ist, ein Sakrament? Kann die Ehe - in Analogie zu Christus und der

Kirche - ein Sakrament sein? Läßt sich zwischen Kindertaufe und Konfirmation und Kindersegnung und Gläubigentaufe als Initiationssakramenten eine Verbindung herstellen?

Zweitens: Im Blick auf die Taufe müssen wir meines Erachtens heute über die Theologie der Augustana hinausgehen. Dabei stellen sich viele Fragen. Ist die Taufe wirklich heilsnotwendig? Sollte in christlichen Familien ausnahmslos die Kindertaufe die Regel sein? Müssen die lutherischen Kirchen ihre Verurteilung von Wiedertäufern, Mennoniten und Baptisten wegen deren Praxis der Gläubigentaufe aufrechterhalten? Und müssen umgekehrt die Baptisten die Praxis der Kindertaufe verwerfen? Kann man nicht beide Formen der Aufnahme in Christus und die Kirche gegenseitig anerkennen: die Kindertaufe mit späterer Konfirmation und die Kindersegnung mit späterer Gläubigentaufe? Könnte man in der Entscheidung zwischen diesen Alternativen nicht ein seelsorgerisches statt eines dogmatischen Problems sehen? Was bedeutet das Getauftsein in Christus und seinen Leib, die Kirche, für das gegenseitige Verhältnis von Christen und christlichen Kirchen und für die Frage des gemeinsamen Abendmahls?

Diese und weitere Fragen sind 1974 auf der Sitzung der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra behandelt und bis zu einem gewissen Grade auch beantwortet worden. Die Ergebnisse sind unter dem Titel "Eine Taufe - Eine Eucharistie - Ein Amt"[30] veröffentlicht.

Drittens: Im Blick auf das Abendmahl bietet die Augustana mit ihrer Hervorhebung der Gegenwart Christi in seinem Leib und Blut einen guten Ansatz für eine Lehre vom Abendmahl oder der Eucharistie, wie man jetzt immer häufiger sagt. Doch ist es eben nur ein Ansatz, wie die vielen bilateralen und sonstigen Gespräche in jüngster Zeit gezeigt haben. Hier sei nur auf eines der letzten und kürzesten Gesprächsergebnisse verwiesen: die im letzten Abschnitt erwähnte Erklärung von Accra, die umfassender ist als die Aussagen der Confessio Augustana. Darin wird von der Eucharistie gesagt, wir verkündigten und feierten in ihr "das Gedächtnis der rettenden Taten Gottes. Was Gott in der Inkarnation, im Leben, im Tod, in der Auferstehung und in der Himmelfahrt Christi getan hat, tut er nicht noch einmal. Die Ereignisse sind einmalig, sie können weder wiederholt noch ausgedehnt werden. Dennoch ist Christus selbst, mit all dem, was er für uns und für die ganze Schöpfung bewirkt hat, in der Eucharistie gegenwärtig... Die Eucharistie ist das sakramentale Mahl ... das neue Passahmahl des Volkes Gottes... Die Eucharistie ist die

große Danksagung an den Vater für alles, was er in Schöpfung, Erlösung und Heiligung vollbracht hat ... Die Eucharistie ist das große Lobopfer ... Christus hat die Eucharistie ... eingesetzt als die Anamnese des ganzen Versöhnungshandelns Gottes in seiner Person... In der Eucharistie versöhnt, sind die Glieder am Leibe Christi berufen, Diener der Versöhnung unter den Menschen und Zeugen der Auferstehungsfreude zu sein."[12]

Dies sind einige im ökumenischen Gespräch gewonnene Erkenntnisse im Blick auf die Abendmahlstheologie. Sie reichen sehr viel weiter als die Aussagen der Augustana über die Gegenwart von Christi Leib und Blut.

VI. VORLÄUFIGE FOLGERUNGEN

Die vorangehenden Überlegungen veranlassen zu den nachstehenden vorläufigen Folgerungen:

1. Das Augsburger Bekenntnis stellt eine entscheidende Entwicklungsphase in der christlichen Tradition des Abendlandes dar und bietet einen vortrefflichen Ausgangspunkt für christliche Lehre und ökumenische Annäherung.

2. Der ökumenische Geist und die ökumenische Methode der Augustana sind für uns heute beispielhaft. Auch wir sollten bei unserem gemeinsamen Erbe ansetzen und von daher über unsere Unterschiede diskutieren. Doch brauchen wir in unserem ökumenischen Zeitalter im Blick auf unsere Unterschiede nicht mehr so "leise zu treten". Wir können offen und freundlich miteinander darüber reden.

3. Traditionsgeschichtlich ist unsere Situation zu Ende der siebziger Jahre eine wesentlich andere als 1530. In den seither vergangenen 450 Jahren haben sich die lutherische und alle anderen christlichen Kirchen wie auch die allgemeine kulturelle Situation erheblich verändert. Um ein *lebendiges* Zeugnis der Wahrheit zu sein, muß die Augustana auf heutigen Erkenntnisstand gebracht werden. Könnte also "Augustana I" nicht durch eine "Augustana II" auf heutigen Stand gebracht werden, wie es ähnlich zum Vatikanum I ein Vatikanum II gegeben hat?

4. Eine Revision dieser Art sollte auch die Sakramentslehre der Augustana einbeziehen. Besonders zu beachten wären dabei die Definition des Sakramentsbegriffs, die Frage, ob Universum, Christus und Kirche als Sakramente betrachtet werden können, und die Wandlungen der Sakramentslehre in den verschiedenen christlichen Traditionen, die besonders im Blick auf Taufe und Eucharistie zu beträchtlicher Konvergenz führen. Bei einer solchen Revision könnte auch erwogen werden, die Verurteilungen wegfallen zu lassen, um die ökumenische Absicht der Augustana über den lutherischen und katholischen Bereich hinaus zu erweitern.

ANMERKUNGEN

[1] Augsburgische Konfession, Beschluß des 1. Teils, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Göttingen 1963[5], S. 83c.

[2] Vgl. *Franklin H. Littell*, The Origins of Sectarian Protestantism, London 1964, S. 47ff; *George Huntston Williams*, The Radical Reformation, Philadelphia 1962, S. 858ff; *William R. Estep*, The Anabaptist Story, Grand Rapids 1975 (rev. Aufl.), S. 181.

[3] *Estep*, a.a.O., S. 150-200.

[4] *W.L. Lumpkin*, Baptist Confessions, Philadelphia 1959, S. 326.

[5] *Walther Köhler*, Dogmengeschichte, Bd. I, Zürich 1951[3], S. 77.

[6] *Gerhard Ebeling*, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen 1966[2].

[7] *Jaroslav Pelikan*, The Christian Tradition. A History of the Development of Christian Doctrine, 5 Bde., Bd. I: Emergence of the Catholic Tradition: 100-600, Chicago 1970, Bd. II: The Spirit of Eastern Christendom: 600-1700, Chicago 1974.

[8] *Lukas Vischer*, "Neues Bekenntnis und neues Bekennen", in: *Lukas Vischer*, Ökumenische Skizzen, Frankfurt 1972, S. 26f.

[9] *Werner Elert*, Morphologie des Luthertums, Bd. I (Theologie und Weltanschauung des Luthertums), München 1958, S. 8ff.

[10] *Edmund Schlink*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1946[2], S. 14.

[11] Stuttgart 1978.

[12] Daressalam 1977. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des LWB, Frankfurt 1977, S. 206f.

[13] *Johannes Feiner/Lukas Vischer, Hrsg.*, Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg/Basel/Wien/Zürich 1973^{2}.

[14] A.a.O. (s. Anm. 8), S. 13.

[15] Ebd., S. 18.

[16] Ebd.

[17] *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1977^{5}, S. 19.

[18] Mü^{3} 2, 252 (WA 6, 572).

[19] Ebd., 247 (WA 6, 568).

[20] Denz. (1963^{32}), 1601.

[21] Mü^{3} 2, 223 (WA 6, 549).

[22] Mü^{3} 2, 158 (WA 6, 501).

[23] Mü^{3} 2, 252 (WA 6, 572).

[24] *Paul Althaus*, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962 (1963^{2}), S. 29.

[25] *Philipp Melanchthon*, Loci Communes *(Plitt-Kolde, Hrsg.)*, Erlangen 1890, S. 237.

[26] Ebd., S. 243.

[27] CR XXII, 449, 451.

[28] *Walther Köhler*, Dogmengeschichte, Bd. II, Zürich 1951^{3}, S. 274.

[29] Zit. nach *Heinrich Bornkamm, Hrsg.*, Das Augsburger Bekenntnis, Gütersloh 1978, S. 41.

[30] Eine Taufe - Eine Eucharistie - Ein Amt. Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *(Geiko Müller-Fahrenholz, Hrsg.)*, Frankfurt 1977^{3}.

[31] Eine Taufe - Eine Eucharistie - Ein Amt, S. 13-18, Ziff. 1, 3, 6, 7, 8, 25.

Im wesentlichen waren es drei Dinge, die in den Aussprachen aufgenommen wurden: erstens die Kritik des Referenten an der "Verschwommenheit" des Sakramentsverständnisses der Confessio Augustana, sodann die spezielle Frage "Kindertaufe - Gläubigen- bzw. Erwachsenentaufe" und - von dorther - das Problem der in CA 9 ausgesprochenen formellen Verurteilung der "Wiedertäufer" bzw. derer, die die Kindertaufe ablehnen.

1. Es wurde zwar eingeräumt, daß in den knappen Aussagen der Confessio Augustana über die einzelnen Sakramente - Taufe, Abendmahl, Buße (?) - wie auch über das Sakramentsverständnis als solches (CA 13) vieles ungesagt und damit auch im unklaren bleibe. Man werde das aus dem übrigen reformatorischen Schrifttum und von den anderen Bekenntnisschriften her ergänzen müssen und auch ergänzen können. Jedoch meinten Lutheraner, Katholiken und Orthodoxe, daß in den Aussagen der Confessio Augustana (Art. 9-13) die ihnen gemeinsame Überzeugung hinreichend klar zum Ausdruck komme: nämlich daß die Sakramente, jedes auf seine Weise, für das dem Menschen und seinem Denken, Glauben und Tun vorausgehende Heilshandeln Gottes stehen.

Was dennoch vielleicht an Unklarheit und "Verschwommenheit" bleibe oder als solche erscheine, sei möglicherweise gerade positiv zu werten: als Ausdruck eines "offenen Sakramentsverständnisses", das gerade in der ökumenischen Diskussion einen positiven Beitrag leisten könnte. Dies wurde unter Verweis auf CA 13 (Vom Gebrauch der Sakramente) besonders in der lutherischen Diskussionseinleitung (Prof. Dr. Scott H. Hendrix, USA) betont: "Mit diesem Artikel hat etwas bezeichnend Lutherisches in das Augsburgische Bekenntnis Eingang gefunden, das fruchtbare Gespräche über die Sakramente mit allen Partnern im ökumenischen Dialog ermöglichen könnte. Ich meine damit die Aussage, daß die Sakramente nicht allein als äußerliche Zeichen eingesetzt sind, an denen man die Christen erkennt, sondern erstens als Zeichen und Zeugnis des uns geltenden göttlichen Willens und zweitens zur Weckung und Stärkung des Glaubens derer, die sie gebrauchen. Diese Aussage bietet ein Kriterium, das bei der Behandlung grundlegender Fragen, wie z.B. der Frage nach dem Wesen und der Zahl der Sakramente, nützlich sein kann. Dieses Kriterium ist sowohl in einem ontologischen als auch in einem funktionalen Sinne formuliert: Ein Sakrament muß Zeichen des uns geltenden göttlichen Willens *sein*, und es muß den Glauben *wecken* und *stärken*."

Wendet man dieses Kriterium auf die Buße an, so führte die Diskussionseinleitung

weiter aus, kläre sich damit das rechte Verständnis von Buße, und die Frage nach der Sakramentalität der Buße könne dann positiv beantwortet werden. Kann man mit Hilfe dieses Kriteriums auch im Blick auf andere "Sakramente" oder sakramentale Handlungen zu ökumenischen Verständigungen kommen? Die Diskussionseinleitung führte das nicht weiter aus. Sie schien es aber behaupten zu wollen.

2. CA 9 (Von der Taufe) "verwirft" (damnant) ausdrücklich "die Wiedertäufer ... welche lehren, daß die Kindertauf nicht recht sei". Zwar, so hatte der Referent unterstrichen, kamen die Baptisten nicht unmittelbar von der Täuferbewegung der Reformationszeit her, waren aber mit den Täufern und den Mennoniten einig in der Ablehnung der Kindertaufe und in der Praxis der Gläubigentaufe. Wie steht es um diese Divergenz heute?

Lutherischerseits kann man - in Beantwortung des baptistischen Anliegens - die Taufe durchaus als Initiation eines längeren Geschehens der Christwerdung betrachten, als Beginn des Prozesses einer immer stärkeren und bewußteren Verankerung im Glauben, wobei den Paten entscheidende Verantwortung zukommt. Denn auch lutherischerseits will man ja gerade nicht Taufe und Glauben, wie überhaupt Sakramente und Glauben trennen, sondern zusammenhalten (CA 13: "im Glauben empfangen"). Mit der Taufe des Kindes, so konnte deshalb ein lutherischer Teilnehmer formulieren, werde gleichsam ein "Taufmilieu" geschaffen, in dem sich jene bewußte Verankerung und Beheimatung im Glauben vollziehen kann. Grundlegend für diesen Prozeß aber bleibt die Hineinnahme des Menschen in die Hand Gottes und in den Leib Christi *vor* aller bewußten Erfassung und persönlichen Bejahung dieses Geschehens.

Die Frage an die Baptisten wäre, ob sie die Kindertaufe in diesem Verständnis wenigstens als möglich und legitim anerkennen können oder ob sie die Taufe weiterhin so sehr als Antwort auf eine Glaubensentscheidung verstehen, daß sie sich gegebenenfalls veranlaßt sehen, die an einem Kind vollzogene Taufe später zu wiederholen. Auch auf der Konsultation schien sich zu zeigen, daß man im baptistischen Raum hierüber nicht einer Meinung ist. Während es für die einen offenbar möglich ist, Kindertaufe und Konfirmation einerseits und Kindersegnung und Gläubigentaufe andererseits als legitime Alternativen anzusehen, ist für andere diese Schau (noch) nicht nachvollziehbar.

3. Von dorther fällt dann auch Licht auf die in CA 9 ausgesprochene Verurteilung derer, die die Kindertaufe als illegitim ablehnen. In der Tat handelt es sich hier -

zusammen mit der Verurteilung der Wiedertäufer in CA 5 - um die schärfste und gezielteste Abgrenzung der Confessio Augustana gegenüber religiösen Bewegungen ihrer Zeit. Wenn man so will, liegt hier eine "unökumenische" Hypothek, auf jeden Fall aber ein bislang noch unausgetragenes Problem zwischen baptistischen und lutherischen Kirchen, das zur baldigen Durchführung des seit langem vorgesehenen baptistisch-lutherischen Dialogs drängt.

Ein einfaches "Weglassen" dieser Verurteilung oder Abgrenzung, wie der Referent es vorzuschlagen schien, ist freilich kaum zu verantworten. Um dieses ökumenische Problem wirklich zu überwinden und zurückzulassen, bedarf es vielmehr der Wiederaufnahme der Auseinandersetzungen der Reformationszeit unter der Frage, wieweit die "Wiedertäufer" im Sinne der Confessio Augustana mit den gegenwärtigen Baptisten gleichzusetzen sind und ob sich eine Verständigung etwa im oben skizzierten Sinne (Ziff. 2) erreichen läßt. Damit wäre die Lehrverurteilung von CA 9 nicht einfach eliminiert. Es wäre aber deutlich geworden und deutlich auszusprechen, daß jene Verurteilung die Baptisten heute nicht mehr trifft und darum nicht trennend zwischen baptistischen und lutherischen Kirchen steht.

H. M.

DIE CONFESSIO AUGUSTANA IN KATHOLISCHER SICHT

Die Confessio Augustana drückt in ihrer Vorrede die Oberzeugung aus, "daß wir alle unter einem Christus sind und streiten und Christus bekennen sollen"[1]. Sie will also ein katholisches und ökumenisches Bekenntnis sein. Sie legt immer wieder größten Wert darauf, die Kontinuität ihrer Lehre mit der der alten Kirche herauszustellen[2]. Die Confessio Augustana ist also alles andere als das Dokument einer Rebellion oder einer Revolution; sie will nicht eine neue Kirche schaffen, sondern die alte und ursprüngliche Kirche reformieren. Sie will diese Reform in einem universalen Konsens der Kirchen[3]. Die Confessio Augustana will also nicht das Bekenntnis einer Partikular- oder Konfessionskirche sein; sie erhebt den Anspruch, daß in ihr die una sancta, catholica et apostolica ecclesia spricht.

Diesem Anspruch wurde jedoch von Anfang an widersprochen, klar und deutlich bereits durch die Confutatio, die auf Veranlassung des Kaisers von katholischen Theologen verfaßt wurde. Damit setzt ein schicksalhafter Vorgang ein, der zur größten Katastrophe des Abendlandes führte. Der Begriff katholisch wurde in der Folge gegen seinen ursprünglichen Sinn immer mehr und schließlich exklusiv einer bestimmten Kirche, der römisch-katholischen Kirche vorbehalten. Die Confessio Augustana ist im gleichen Zusammenhang ebenfalls gegen ihre ursprüngliche Intention zu einem konfessionellen Dokument, ja zum Basis-Dokument einer Konfessionskirche geworden. Jahrhundertelang wurde sie im Zusammenhang der anderen lutherischen Bekenntnisschriften als ein konsequent reformatorisches Dokument verstanden, das in vielen wichtigen Fragen gegen die katholische Lehre gerichtet ist.

Erst zu Beginn der ökumenischen Bewegung in unserem Jahrhundert machte Friedrich Heiler in einer bemerkenswerten und noch heute lesenswerten Abhandlung wieder auf die katholische Intention und den katholischen Inhalt dieses Bekenntnisses aufmerksam[4]. Er erklärte die Confessio Augustana geradezu zur Magna Charta der Katholizität. Dieser Hinweis wird gegenwärtig von vielen Ökumenikern beider Kirchen aufgegriffen, was seinen Niederschlag in der Diskussion findet, die unter dem Stichwort einer Anerkennung der Augsburgischen Konfession als katholisch geführt wird[5].

Dr. WALTER KASPER ist Professor für Dogmatische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Diese Diskussion wird jedoch dadurch kompliziert, daß es auch heute ernstzunehmende Stimmen gibt, die auf katholische Defizite der Confessio Augustana hinweisen[6]. Doch nicht nur das! Es gibt auch ebenfalls ernstzunehmende Stimmen, die ein reformatorisches Defizit der Confessio Augustana feststellen, indem sie behaupten, sie habe die reformatorischen Anliegen, besonders des jungen Luther, nicht voll durchgehalten[7]. Diese Stimmen sehen in ihr - unter freilich problematischer Berufung auf Luther selbst - einen Ausdruck von Leisetreterei[8]. Sie sehen in ihr das Ergebnis eines diplomatischen Kompromisses, für den nicht Luther, sondern Melanchthon verantwortlich zeichne[9]. Die Diskussionslage ist vor allem deshalb komplex, weil beide Stimmen heute von Vertretern beider Konfessionen laut werden. Die Diskussion geht also mitten durch die Konfessionen und ihre Theologien hindurch.

Eine angemessene Behandlung des Themas "Die Confessio Augustana in katholischer Sicht" setzt in dieser Situation ein Doppeltes voraus: Sie setzt 1. eine Verständigung über die Interpretation der Confessio Augustana voraus. Um das wenigstens einigermaßen erreichen zu können, beschränke ich mich im folgenden bewußt auf ein - ökumenisch freilich zentrales und fundamentales - Thema in der Confessio Augustana, auf ihr Kirchenverständnis. Eine angemessene Behandlung des Themas setzt jedoch nicht nur eine Verständigung über die Interpretation der Confessio Augustana und damit über das ursprünglich Reformatorische, sondern, 2. auch eine Verständigung darüber voraus, was unter der katholischen Sicht zu verstehen ist. Will man sich nicht aprioristisch und konfessionalistisch festlegen, dann hilft nur eines: man muß sich in den Streit um das Katholische einlassen. Man muß den katholischen Anspruch des Bekenntnisses wie dessen Bestreitung durch die römisch Katholischen hören. Nur aus dieser beiderseitigen Infragestellung kann sich eine wirklich katholische Sicht der Confessio Augustana ergeben.

Aus diesen Vorbemerkungen ergibt sich ein dreifacher Aufbau des Referats: 1. Die katholische Tradition in der Confessio Augustana; 2. der reformatorische Neuansatz in der Confessio Augustana; 3. die wechselseitige Rezeption beider Traditionen.

I. DIE KATHOLISCHE TRADITION IM KIRCHENVERSTÄNDNIS DER CONFESSIO AUGUSTANA

Die Definition der Kirche in CA 7 lautet bekanntlich: "Est autem ecclesia congregatio sanctorum" (Die Kirche ist aber die Versammlung der Heiligen)[10]. Die Confutatio hat diesen Kirchenbegriff zurückgewiesen, weil sie in ihm eine Wiederaufnahme des in

Konstanz verurteilten spiritualistischen Kirchenbegriffs von Johannes Hus sah[11]. Dieses Mißverständnis ist angesichts unbestreitbarer spiritualistischer Tendenzen beim jungen Luther verständlich[12]; es ist indes auch charakteristisch für die Blickverengung der damaligen Kontroverstheologie. Die kontroverstheologische Fixierung versperrte die Sicht auf das Ganze der genuinen katholischen Tradition. So blieb es Melanchthon vorbehalten, in der Apologie darauf hinzuweisen, daß der Begriff "congregatio sanctorum" nichts anderes erstrebt als die Wiederaufnahme des sich bereits im Apostolischen Glaubensbekenntnis findenden Begriffs "communio sanctorum" (Apg 7,7). Die Ersetzung von "communio sanctorum" durch "congregatio sanctorum" (CA 7) bzw. "congregatio vere credentium" (Versammlung der wahrhaft Glaubenden, CA 8) ist dagegen kein Einwand, denn "congregatio fidelium" ist auch bei Thomas von Aquin die maßgebende Definition der Kirche[13]. Wir haben es beim Kirchenbegriff der Augustana also mit urkatholischer Tradition zu tun, deren ursprüngliche Bedeutung katholischerseits erst in unserem Jahrhundert vor allem durch J.A. Jungmann und H. de Lubac wiederentdeckt worden ist[14].

"Communio sanctorum" hatte in der Alten Kirche wie noch bei den großen Theologen des hohen Mittelalters eine doppelte Bedeutung: eine objektive wie eine personale. Gemeint ist: Die Kirche ist sowohl die communio an den sancta, d.h. an den Sakramenten, wie die communio der sancti, d.h. die Gemeinschaft der durch die sancta Geheiligten. Luther kennt beide Bedeutungen. Vorherrschend wird bei ihm aber immer mehr die personale Bedeutung[15]. Er deutet communio im Sinn von Gemeine bzw. Gemeinde, Sammlung, Versammlung, Volk, Zahl, Haufe. Der deutsche Text von CA 7 übersetzt denn auch "congregatio sanctorum" ziemlich frei mit "Versammlung aller Gläubigen". Im Großen Katechismus heißt es entsprechend: "Ich glaube an den Heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen"[16]. Kirche wird hier also als Gemeinde verstanden und diese von der Versammlung her bestimmt. Das sachliche, besser: das sakramentale Verständnis von "communio sanctorum" wird darüber freilich nicht vergessen. Der Aussage "Est autem ecclesia congregatio sanctorum" wird nämlich der Relativsatz angefügt "in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta" (in der das Evangelium rein gelehrt wird und die Sakramente recht verwaltet werden). Damit kommt der objektive Aspekt des altkirchlichen Begriffs "communio sanctorum" wieder zur Geltung. Man muß diesen Relativsatz nämlich als einen analytischen Satz verstehen. "Der Relativsatz fügt nichts Neues zu der Bestimmung 'Versammlung aller Gläubigen' hinzu, sondern erklärt sie... Denn die Versammlung der Gläubigen kann überhaupt nicht ohne Evangelium und Sakramente sein. Ohne Predigt und Sakrament würde sie in Nichts

zerfallen und wäre sie nie entstanden."[17] Die Kirche wird nicht einfach vom Akt des Sich-Versammelns ihrer Glieder, sozusagen "von unten", sondern von objektiven Vollzügen, von Wort und Sakrament her bestimmt. Der Boden der altkirchlichen communio-Ekklesiologie wird also in keiner Weise verlassen. So ist die Kirche nach der Confessio Augustana nicht nur der Zusammenschluß ihrer Glieder, sondern vorgegebener Raum, der Mutterschoß, aus dem wir erst geboren werden (GK II, 42). Sie ist sowohl Frucht wie Mittel des Heils, creatura verbi und Mutter Kirche. Sie ist für die Confessio Augustana keine primär soziologische, sondern eine theologische und pneumatologische Größe.

Die Apologie erläutert den Kirchenbegriff des Bekenntnisses völlig legitim dadurch, daß sie sagt, die Kirche sei nicht nur eine "societas externarum rerum ac rituum" (Verband mit äußeren Aufgaben und Satzungen, Ap. 7,5), sondern vornehmlich eine "societas fidei et spiritus sancti in cordibus" (Bund des Glaubens und des Heiligen Geistes in den Herzen), sie sei der Leib Christi, Ap. 7,29), die Braut Christi (Ap. 7,10), sie sei ein geistliches Volk, das wahre Volk Gottes, wiedergeboren durch den Heiligen Geist (Ap. 7,14f). Damit sind im Grunde alle wichtigen, die katholische Tradition bestimmenden Wesensaussagen über die Kirche in die lutherische Bekenntnisbildung eingegangen. Die ekklesiologischen Aussagen der Confessio Augustana sind ein bedeutsames Zeugnis katholischer Tradition.

Die ökumenisch entscheidende Frage an den Kirchenbegriff der Confessio Augustana ist nun: Wie verhalten sich die beiden Dimensionen der Kirche? Das Miteinander und Füreinander der Christen und das Mit-uns- und Für-uns-Sein Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist? Die Konfutatoren waren bekanntlich der Meinung, durch die Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen bzw. als "congregatio vere credentium" würden die Sünder von der Kirche ausgeschlossen und eine unsichtbare Kirche gelehrt. Dieser Einwand ist von manchen Äußerungen des jungen Luther her verständlich und legt sich auch von der späteren Ekklesiologie des Neuprotestantismus her nahe. Dennoch widerspricht die Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche dem ganzen Pathos der Theologia crucis Luthers und deren Betonung der Fleischwerdung des Wortes. Deshalb entwickelte Luther schon 1521 in seiner Antwort an Ambrosius Catharinus eine Lehre von äußeren Zeichen der Kirche[18], die er in seinem Bekenntnis von 1528 wiederholt[19].

CA 7 greift auf diese Entwicklung bei Luther zurück und bestimmt die rechte Evangeliumsverkündigung und die evangeliumsgemäße Verwaltung der Sakramente als sichtbare

Zeichen der Kirche. CA 8 fügt hinzu, daß man die Sakramente auch von schlechten Priestern empfangen dürfe und könne, weil sie aufgrund der "ordinatio" und des "mandatum Christi" auch dann wirkkräftig sind, wenn sie durch schlechte Priester dargereicht werden. Als Begründung wird eine wichtige Unterscheidung eingeführt: Zur Kirche im eigentlichen Sinn gehören nur die Heiligen und die wahrhaft Glaubenden; der Kirche im uneigentlichen Sinn sind in diesem Leben jedoch viele falsche Christen, Heuchler und öffentliche Sünder beigemischt. Dieses Versagen von Personen, auch von Amtspersonen, kann jedoch das durch Jesus Christus verbürgte institutionelle Element der Kirche nicht in Frage stellen. Eigentliche und uneigentliche Kirche liegen nach dem Augsburger Bekenntnis also ineinander, sie sind vermischt. Man kann sie unterscheiden, aber man kann sie in dieser Weltzeit nicht mit letzter Eindeutigkeit scheiden. Deshalb ist es nur konsequent, wenn CA 8 damit schließt, die altkirchliche Verurteilung des Donatismus zu erneuern und damit zugleich damalige schwärmerische Auffassungen von einer Kirche der Reinen zu verwerfen. Die vorgenommene Verhältnisbestimmung von sichtbarer bzw. verborgener Kirche steht also insgesamt auf dem Boden katholischer, insbesondere augustinischer Tradition[20]. Ein prinzipiell anti-institutioneller Affekt ist der Confessio Augustana fremd.

Man wird die aktuelle Bedeutung dieser Aussagen in der damaligen Situation kaum überschätzen können, besagen sie doch, daß es trotz aller himmelschreienden Mißstände in der Kirche, trotz des katastrophalen Versagens ihrer Bischöfe und Päpste nicht notwendig ist, aus der konkreten Kirche auszuziehen. Nicht geschieden, wohl aber unterschieden werden soll in der Kirche. Dennoch wurde nach 1530 aus der Unterscheidung eine Scheidung. Die Confessio Augustana, soweit wir sie bisher vernommen haben, deckt dieses Entstehen von getrennten Kirchentümern in keiner Weise. Das Entstehen einer eigenen lutherischen Kirche und die Tatsache, daß sich diese lutherische Kirche auf das Augsburger Bekenntnis beruft, ist nach allem bisher Dargelegten sogar ein schweres Problem. Himmelschreiende Mißstände und unverantwortlich lange verzögerte dringende Reformen können historisch vieles erklären, theologisch können sie - wenigstens nach dem bisher Gesagten - nichts rechtfertigen. Um den Vorgang der Trennung theologisch begreifen zu können, müssen offensichtlich noch andere theologische Motive namhaft gemacht werden, als wir sie bisher aus der katholischen Tradition, die in der Confessio Augustana in so reichem Maße bezeugt wird, kennengelernt haben. Wir müssen also nach dem reformatorischen Ansatz in der Confessio Augustana fragen.

II. DER EVANGELISCHE NEUANSATZ IM KIRCHENBEGRIFF DER CONFESSIO AUGUSTANA

Für die lutherische Reformation stand nicht die Kirchenfrage, sondern die Heilsfrage im Vordergrund des Interesses[21]. Als Luther im Jahre 1545 in der Vorrede zum 1. Band seiner lateinischen Werke Rückschau auf seine reformatorische Entwicklung hielt, stellte er als das Entscheidende die Entdeckung des Evangeliums von der Gerechtigkeit Gottes heraus[22]. Dies war in der Tat etwas Neues. Denn der Begriff Evangelium, der für Luthers ganze Theologie nunmehr konstitutiv wurde, spielte in der Scholastik kaum eine Rolle[23].

Vom Evangelium her ergab sich freilich - andeutungsweise bereits in den Ablaßthesen von 1517 - eine neue Perspektive für das Verständnis der Kirche. Luther erkannte das Evangelium als den wahren Schatz der Kirche, als ihr Herz, ihren Grund und ihre Norm[24]. Das Evangelium erwies sich so für Luther als rechtfertigend und kirchenkonstituierend in einem[25].

Aus der soteriologischen Neuentdeckung ergibt sich also eine neue ekklesiologische Perspektive, ein spezifisch "evangelisches" Kirchenverständnis, das das Evangelium als das eigentliche Constituens der Kirche und als die letzte Norm über der Kirche begreift. Mit dieser Entdeckung war die Reformation weder eine bloße Reinigung und Wiederherstellung des Ursprünglichen noch eine kirchliche Neugründung. Sie war eine neue Erfassung des Alten, eine neue Perspektive, in der nicht nur einzelne Lehrpunkte und Praktiken, sondern das Ganze der Kirche neu gesehen wurde. Es wurde dadurch keine neue Kirche deduziert oder postuliert, sondern die vorgefundene und vorgegebene Kirche im Licht des Evangeliums in kritischer Weise neu interpretiert[26].

Die Confessio Augustana bringt diesen Neuansatz in Art. 7 präzise zum Ausdruck. Sie bestimmt die Kirche als "die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden". Der maßgebende Begriff in dieser Definition lautet - im deutschen Text deutlicher als im lateinischen - "Evangelium".

Was meint nun Evangelium? Das Evangelium wird in Art. 5 zunächst material umschrieben: "evangelium scilicet quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi" (Evangelium heißt, daß Gott nicht um unserer Verdienste, sondern um Christi willen diejenigen rechtfertige, die glauben, daß sie um Christi willen in die Gnade aufgenommen werden). In Art. 7 wird dieser materiale Gehalt formal näher bestimmt. Das Evangelium ist dadurch charakterisiert, daß es einerseits gepredigt bzw. gelehrt und andererseits durch den Glauben im Heiligen Geist ergriffen wird. Das bedeutet negativ: Das Evangelium ist keine bloße historische Nachricht. Es ist aber auch keine Summe von Lehrsätzen. Positiv formuliert: Das Evangelium ist das in Verkündigung und Sakramentspendung sich ereignende Geschehen, in dem uns durch den Heiligen Geist Gottes Rechtfertigung in Jesus Christus wirksam zugeeignet wird.

Dieses lebendige Evangelium ist Grund und Mitte der Kirche. Es ist darüber hinaus auch deren kritische Norm. Hier erst liegt das Neue. Es geht ja darum, daß dieses Evangelium *rein* verkündet wird und die Sakramente evangeliumsgemäß gespendet werden. Dem evangelischen Kirchenverständnis eignet also von seinem Wesen her eine kirchenkritische und kirchenreformerische Spitze.

Diese kritische Spitze kommt in dem berühmten "satis est" (es ist genug) von Art. 7 zum Ausdruck: Zur wahren Einheit der Kirche "ist es genug", übereinzustimmen in der Lehre des Evangeliums und in der dem Wort Gottes gemäßen Verwaltung der Sakramente. Nicht notwendig ist die Übereinstimmung in den menschlichen Traditionen, Riten und in den von Menschen eingesetzten Zeremonien. Dieses "satis est" definiert also zunächst einen unabdingbaren Wesensbestand der Kirche und hebt ihn ab von einem Bereich legitimer Vielfalt. Es hieße den kritischen "evangelischen" Neuansatz jedoch unterschätzen, wollte man das "satis est" nur in diesem im Grunde traditionell-katholischen Sinn interpretieren. In Wirklichkeit geht es in dem "satis est" um die ekklesiologische Auswirkung des Evangeliums von der Rechtfertigung sola gratia.

Wären nämlich menschliche Traditionen und von Menschen eingesetzte Zeremonien um des Heils willen allgemeinverbindlich, dann wäre dies Werkgerechtigkeit, die gegen die christliche Freiheit verstößt. Dabei ist die Confessio Augustana von emanzipatorischem Pathos weit entfernt. Sie verwirft nicht Tradition als Tradition und Institution als Institution. Soweit solche Menschensatzungen nicht gegen das Evangelium sind und nicht als heilsnotwendig erklärt werden, sondern dem Frieden und der Ordnung in der Kirche dienen, soll man sich an sie halten[27]. Evangelischer Kritik unterliegen Traditionen und Institutionen nur, insofern sie sich verselbständigen, verabsolutieren und sich so Heilsbedeutung zusprechen. Es geht in dem "satis est" also um die Unterscheidung *und* Zuordnung von Gesetz und

Evangelium, um die kritische Oberordnung des Evangeliums über die Kirche und die dadurch mögliche christliche Freiheit *in* der Kirche, nicht jedoch um die Freiheit *von* der Kirche.

Das in der evangelischen Freiheit begründete evangelische Verständnis der Kirche führt also nicht zu einem individualistischen Subjektivismus. Die Wahrheit des Evangeliums erweist sich nicht im subjektiven Urteil des einzelnen, sondern im Konsens der Kirche. Deshalb findet sich in der Confessio Augustana immer wieder die berühmte Formel: "Ecclesiae magno consensu apud nos docent" (Die Gemeinden lehren bei uns in voller Obereinstimmung).

Wir können über den evangelischen Neuansatz also zusammenfassend sagen: Er ist in seiner Grundintention katholisch im Sinn von universal, allumfassend. Er beinhaltet jedoch zugleich ein kritisches Korrektiv und eine neue Perspektive gegenüber der konkreten Gestalt des Katholischen, wie es damals gegeben war.

Der daraus sich ergebende Konflikt deutet sich bereits in den Ablaßthesen Luthers an. Die These, das Evangelium sei der wahre Schatz der Kirche[28], richtet sich ja gegen die katholische Lehre vom Gnadenschatz der Kirche aufgrund der Verdienste Jesu Christi und der stellvertretenden Verdienste der Heiligen. Der Konflikt spitzte sich zu in der Frage des Meßopfers[29]. Die folgenreichsten ekklesiologischen Auswirkungen des Konflikts zeigten sich damals wie heute vor allem in der Frage des kirchlichen Amtes. Nur davon kann im folgenden ausdrücklich die Rede sein.

Schon in Luthers Ablaßthesen von 1517 ging es immer wieder um die Stellung des Papstes. In der Augsburger Disputation mit Cajetan (1518) wie in der Leipziger Disputation mit Eck (1519) ging es entscheidend wieder um die Autorität von Papst und Konzilien. Die Verbrennung des kirchlichen Rechtsbuches und der päpstlichen Bannbulle vor dem Elstertor in Wittenberg am 10. Dezember 1520 war der vorläufige dramatische Höhepunkt von Luthers Widerspruch gegen die kirchliche Autorität um des Evangeliums willen. Die schon in Leipzig heimlich geäußerte und schon bald öffentlich eindeutig beantwortete Frage, ob der Papst nicht der Antichrist sei[30], nimmt darum nicht nur einen bekannten polemischen Topos auf; es handelt sich auch nicht nur um einen heute kaum mehr verständlichen Grobianismus in der Polemik. Dieser Vorwurf hat bei Luther vielmehr einen eindeutig theologischen Sinn. Der Antichrist ist ja nach 2Thess 2,4 dadurch charakterisiert, daß er sich "über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, daß er sich sogar in den Tempel Gottes

setzt und sich als Gott ausgibt". Der Papst ist der Antichrist, weil der von ihm beanspruchte Primat dem Primat des Evangeliums in und über der Kirche widerstreitet[31]. Wenn Luther deshalb in der Confessio Augustana moniert, sie verschweige die Lehre vom Papst als Antichrist[32], dann ging es ihm nicht um eine Nebensache, sondern um seine Sache überhaupt: es ging ihm um das Evangelium.

Luthers eigenes Amtsverständnis findet sich vor allem in den Schriften von 1520. Während es in der Reformschrift "An den christlichen Adel" so aussehen konnte, als wolle Luther das Amt als Repräsentation und Delegation des allgemeinen Priestertums verstehen[33], macht bereits "De captivitate Babylonica" deutlich, daß es ihm eben nicht um eine "demokratische" Sicht "von unten", sondern, gerade umgekehrt, um die Souveränität des Evangeliums und die dadurch begründete Freiheit in der Kirche geht[34]. Das Amt ist nicht Stiftung der Gemeinde; diese aktualisiert vielmehr, was Stiftung Christi ist.

Melanchthons Lehre vom kirchlichen Amt stimmt in den Grundzügen ganz mit der Luthers überein. Der entscheidende Unterschied zu Luther liegt jedoch darin, daß Melanchthon das Amt nie von der Gemeinde ableitet. Der Gedanke, daß der Amtsträger als Repräsentant der Gemeinde handelt, ist bei Melanchthon nicht anzutreffen. Für ihn sind die "ministri verbi" Repräsentanten Christi. Er hat also nur eine Schicht der Amtsbegründung Luthers aufgegriffen und die anderen Ansätze des frühen Luther übergangen[35].

Diese Sicht ist für die Confessio Augustana maßgebend geworden. Grundlegend ist Art. 5: "Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben". Das Predigtamt ist also Stiftung (institutio) Gottes, oder, wie es in Art. 8 heißt, "ordinatio et mandatum Christi". Freilich wird mit keinem Wort gesagt, wem dieses Predigtamt zukommt: der Gemeinde als Ganzem oder einem eigens bestellten Personenkreis? Auf dem vorhin dargestellten Hintergrund sowie auf dem Hintergrund der übrigen Bekenntnisschriften, besonders des von Melanchthon verfaßten Tractatus (Vgl. Tr. 7f, 12ff, 24ff, 61ff), liegt es nahe zu sagen, daß das Predigtamt zunächst der Kirche bzw. Gemeinde als Ganzem zukommt[36]. Nur die *öffentliche* Ausübung des Predigtamtes und die Spendung der Sakramente vor der Gemeinde ist denen vorbehalten, die gemäß CA 14 "rite vocati" (rechtmäßig berufen) sind. Diese Vocatio zum öffentlichen Predigtamt ist jedoch keine demokratische Delegation, sondern von Christus gestiftete Institution. Der Beauftragte ist nicht Repräsentant der Gemeinde, sondern, wie

die Apologie ausführt, Repräsentant Christi. Deshalb kann die durch Handauflegung geschehende Ordination nach der Apologie als Sakrament in einem weiteren Sinn verstanden werden (Ap. 13,9f)[37].

Amt und Gemeinde sind sich also gegenseitig zugeordnet[38]. Das Amt steht ganz in der Gemeinde und ihr doch auch gegenüber. Umgekehrt ist Gemeinde nur dort, wo auch Amt ist, ohne daß die Gemeinde dem Amt einfach ausgeliefert wäre. Amt und Gemeinde stehen sich also wechselseitig in evangelischer Freiheit gegenüber. Damit hat die Confessio Augustana vom evangelischen Ansatz ihres Kirchenverständnisses her die für das katholische Kirchenverständnis im Begriff der "communio sanctorum" grundlegende Zuordnung von Kirche als "congregatio" und als "institutio" aufgegriffen und zugleich neu interpretiert. Aufgrund dieser Neuinterpretation gehört es zur Kirche aufgrund der Stiftung Jesu Christi, daß sie ein Amt hat. Es gehört aber nicht notwendig zu ihr, daß sie ganz bestimmte Ämter oder gar bestimmte Amtsinhaber hat. Wo diese gegen das Evangelium stehen, können sie keinen Gehorsam fordern, denn, und damit schließt der letzte Artikel der Confessio Augustana: "Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg 5,29).

Diese Konsequenzen werden in der Confessio Augustana jedoch nur angedroht, aber noch nicht gezogen. CA 28 anerkennt sogar noch ausdrücklich und gleich zweimal das ius divinum der Bischöfe (CA 28,21f) und drückt die Bereitschaft aus, wieder unter die Jurisdiktion der Bischöfe zurückzukehren. Sie verbindet aber diese Bereitschaft mit der Bedingung, daß die Bischöfe die Predigt des Evangeliums zulassen und nicht unterdrücken (CA 28,69-75). Die Confessio Augustana will also die Freiheit des Evangeliums noch innerhalb der bischöflich verfaßten katholischen Kirche durchsetzen. Mit diesem Versuch ist sie in und nach Augsburg gescheitert. Die Apologie zieht bereits die Konsequenzen aus diesem Scheitern. Sie will zwar noch an der kanonischen Ordnung und an der bischöflichen Verfassung festhalten, bezeichnet diese aber nur noch als menschliche Autorität und als gute und nützliche Ordnung (Ap. 14,1)[39]. Die Begrenzung der bischöflichen Autorität durch die Autorität des Evangeliums wird sogar ausdrücklich als der eigentliche Kontroverspunkt in dieser Frage bezeichnet (Ap. 28,6). Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, notfalls eigene Bischöfe bzw. Visitatoren einzusetzen. Der Text von Art. 7 in der Confessio Augustana variata geht bereits von der Tatsache einer eigenen Kirchenordnung aus[40].

Mit dieser Entscheidung, das Bischofsamt der katholischen Kirche nur noch als ius humanum anzuerkennen, das heißt im Grunde: die Gemeinschaft mit der konkreten bischöflich verfaßten katholischen Kirche nicht mehr als um des Evangeliums willen notwendig anzuerkennen und mit dem daraus abgeleiteten Recht, in der konkreten Notsituation eine eigene neue Kirchenordnung einzurichten, war der Bruch der Kirchengemeinschaft von der Sache her notwendig gegeben, auch wenn in den folgenden Jahren noch viele Religionsgespräche geführt wurden und die Konfessionsbildung selbst, also die Herausbildung klar unterschiedener Kirchengemeinschaften, ein langer Prozeß von vielen Jahrzehnten war[41].

Im Prinzip ist die Entscheidung in Augsburg gefallen. Diese Entscheidung hatte weitreichende Konsequenzen. War das Evangelische ursprünglich ein korrigierendes, inspirierendes und interpretierendes Ferment des Katholischen, wurde es nun faktisch zum konstituierenden Element einer eigenen Kirche. Das Augsburger Bekenntnis, das sich ursprünglich als Bekenntnis der einen gemeinsamen katholischen Kirche verstand, wurde nun gegen seine ursprüngliche Absicht zum grundlegenden Dokument einer eigenen Konfessionskirche.

III. KATHOLISCHE EVANGELIZITÄT - EVANGELISCHE KATHOLIZITÄT

Viele kritische Anfragen und positive Reformforderungen der Confessio Augustana sind inzwischen von der katholischen Kirche aufgegriffen und erfüllt worden. Das geschah teilweise schon durch die Reformdekrete von Trient und die damalige katholische Reformbewegung und noch mehr durch das Zweite Vatikanische Konzil. In fast allen theologischen Kontroversfragen zeichnen sich heute Lösungen zumindest ab. In dem Maße aber, als sich heute in den meisten Einzelfragen ein Konsens abzuzeichnen beginnt, stellt sich für die katholische Kirche und Theologie mit um so größerer Eindringlichkeit die Grundfrage der Reformation: das Verhältnis von Evangelium und Kirche. Ist der evangelische Grundansatz katholisch möglich?

Eine erste Antwort auf diese Frage gab bereits das Trienter Konzil in seinem Dekret der IV. Sessio über das Verhältnis von Schrift und Tradition[42]. Es handelt sich um das erste dogmatische Dekret von Trient überhaupt. Gleich in ersten Satz wird deutlich, worum es geht. Es soll durch die Beseitigung aller Irrtümer die "puritas ipsa Evangelii" (Reinheit des Evangeliums) in der Kirche bewahrt werden. Denn das Evangelium ist die "fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae" (Quelle aller heilbringenden Wahrheit und sittlichen Ordnung). Es gibt keine zweite Quelle der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens neben dem Evangelium. Trient verteidigt also nicht, was die Augsburgische Konfession bestreitet: die Heilsnotwendig-

keit von rein menschlichen Traditionen und Institutionen. Diese eine Quelle des Evangeliums ist für Trient aber auch nicht identisch mit der Schrift oder mit den Zeugnissen der Tradition. Das Zeugnis der Schrift und die Zeugnisse der Tradition heißen in Trient nicht "fons"; sie werden vielmehr im letzten Satz des Dekrets als "testimonia ac praesidia" (Zeugnisse und Bollwerke) bezeichnet. Beim Evangelium aber hat man die Bezeichnung *regula*, die im Textentwurf stand, durch *fons* ersetzt. Das Evangelium ist kein Kodex, sondern eine lebendige, immer wieder jung und frisch sprudelnde Quelle.

Der theologische Hintergrund dieser Aussage des Trienter Konzils wird deutlich in einer Rede des Kardinallegaten Cervini, der ausführte, das Evangelium sei nicht "in charta" (auf einer Tafel), sondern durch den Heiligen Geist "in cordibus" (in den Herzen) geschrieben[43]. Cervini greift damit zurück auf die Verheißung des Jeremias (31,33) und Ezechiel (36,26) von einem Neuen Bund, der nicht auf äußere Steintafeln geschrieben ist, sondern in einem vom Geist neu geschaffenen Herzen besteht, eine Verheißung, die Paulus in 2Kor 3 in seinem Evangeliumsdienst erfüllt sieht: "Er hat uns fähig gemacht, Diener des neuen Bundes zu sein, und zwar nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig" (3,6). Dieses neutestamentlich-pneumatologische Verständnis des Evangeliums beherrscht die geistliche Schriftauslegung der Väter[44]. Es findet sich wieder bei Thomas von Aquin[45], es findet sich im 16. Jahrhundert vor allem bei John Driedo[46], im 19. Jahrhundert bei Johann Adam Möhler[47], im 20. Jahrhundert ist es ausdrücklich eingegangen in die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung. Dort heißt es dann auch: "Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm", und es wird hinzugefügt, daß dem Auslegen und Lehren das ehrfurchtsvolle Hören vorauszugehen hat[48].

Auch nach katholischem Verständnis geht das Evangelium also nicht einfach in der Kirche auf. Das durch den Geist Gottes in der Kirche gegenwärtige und wirksame Wort Gottes ist größer als der jeweils aktuelle Glaube der Kirche und ihrer Glaubensformulierungen. Dieser Primat des Evangeliums in und über der Kirche hat auch nach katholischer Tradition praktische Konsequenzen. Die kanonische Tradition des hohen Mittelalters, die bis in die Gegenwart hereinreicht, weiß um die Möglichkeit eines häretischen Bischofs und Papstes, der dann ipso facto sein Amt verliert[49], und Kardinal J.H. Newman stellte heraus, daß in den arianischen Wirren des 4. Jahrhunderts der wahre Glaube teilweise nicht durch die Bischöfe, sondern durch die Laien durchgetragen und bewahrt wurde[50]. Der kritische Punkt liegt allerdings darin, daß Trient sehr betont von der "puritas ipsa Evangelii *in Ecclesia*" spricht. Dieses "in Ecclesia" hat eine antireformatorische Stoßrichtung. Es beharrt darauf, daß die *konkrete* Kirche mit all ihren Fehlern, Sünden und Mißständen Ort, Zeichen, Werkzeug des Heiligen Geistes, "die Säule und das Fundament der Wahrheit" (1Tim 3,15) ist. Die katholische Kirche und Theologie macht darin, daß sie die Verheißung "ecclesia perpetuo mansura" (die Kirche wird immer bleiben, CA 7) auf die konkrete Kirche bezieht, ernst mit den antidonatistischen Entscheidungen der Alten Kirche, zu denen sich auch die Confessio Augustana bekennt. Sie geht also davon aus, daß sich das Evangelium und der Geist Christi in der konkreten Kirche gegen alle Sünde und alles Versagen immer wieder neu durchsetzen werden.

Diese Hoffnung für die konkrete Kirche ist in der Reformation aufgrund vieler negativer Erfahrungen zerbrochen. Dieser nun 450 Jahre bestehende Bruch hatte für die katholische Kirche die Konsequenz, daß das evangelische Anliegen des Augsburger Bekenntnisses nicht mehr gehört und verstanden wurde und daß es aus der Situation der Antithese heraus auch gegenüber der eigenen Tradition zu Verengungen und Verarmungen kam. Soll das Augsburger Bekenntnis heute nochmals zum Gegenstand des ökumenischen Gesprächs werden, dann bedeutet dies für die katholische Seite, daß sie die ganze Weite und Tiefe ihrer eigenen Tradition zurückgewinnt und die Grundfrage der Reformation nach der Freiheit des Evangeliums als ihre ureigenste Frage versteht.

Soll diese evangelische Freiheit nicht individualistisch mißverstanden werden, dann bedeutet sie vor allem die Forderung nach mehr Eigenständigkeit der Ortskirchen und nach einer den heutigen Umständen entsprechenden Erneuerung der altkirchlichen communio-Ekklesiologie[51], die auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Lehre und Praxis noch durch eine einseitig universalistische und zentralistische Ekklesiologie überlagert ist. Würde in allem, was nicht um des Evangeliums willen notwendig ist, den Ortskirchen Freiheit gewährt, dann könnte eine "korporative" Einheit[52] der heute getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in einer Art konziliaren Kirchengemeinschaft[53], also das Modell, das der Confessio Augustana vorschwebt, eine realistische Hoffnung sein.

Dieses Anliegen, der christlichen Freiheit in der katholischen Kirche mehr Raum zu geben, spitzt sich von der Sache her notwendig zu in der Frage des päpstlichen Primats und seines Verhältnisses zum Primat des Evangeliums. Selbstverständlich hält auch das Erste Vatikanische Konzil fest, daß der Papst unter dem Evangelium

steht und daß sein Primat nur die quasi zeichenhaft-sakramentale Vergegenwärtigung des Primats Jesu Christi in und über der Kirche ist[54]. Die Frage ist aber, ob und wie dieser Primat des Papstes geltend gemacht werden kann. Die Formulierung des I. Vatikanums, der Papst sei in bestimmten Akten der Ausübung seines universalen Lehramtes unfehlbar "ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae" (aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche)[55], scheint diesem Verdacht recht zu geben. Genau interpretiert will er jedoch nur besagen, daß man von einem letztinstanzlichen und letztverbindlichen dogmatischen Urteilsspruch des Papstes nicht mehr an eine andere rechtliche Instanz, etwa an ein allgemeines Konzil, appellieren kann. Die Souveränität des Evangeliums ist also prinzipiell gewahrt. Doch wie wirkt sie sich konkret aus? Wie kann man sich gegen Mißbrauch schützen?

Es ist selbstverständlich unmöglich, diese schwierige und komplexe Frage in diesem Zusammenhang einer Lösung entgegenzuführen. Eine solche Lösung ist freilich nicht so aussichtslos, wie es oft dargestellt wird[56]. Hier soll nur auf zwei Aussagen des letzten Konzils hingewiesen werden, die weiterführend sein könnten: 1. Das II. Vatikanum hat viel deutlicher als das I. Vatikanum die päpstliche Unfehlbarkeit der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche zugeordnet. Damit ist eine Lehrentscheidung des Papstes in Zusammenhang gebracht mit dem vorhergehenden Zeugnis der Kirche und der nachfolgenden Rezeption und Interpretation der Kirche[57]. 2. Das Konzil hat anerkannt, daß sich der Geist Gottes auch in den von Rom getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in reichem Maße als wirksam erwiesen hat[58]. Von diesen beiden Gesichtspunkten kann der gegenwärtige innerkatholische Disput über die Unfehlbarkeitsfrage ausgehen. Damit ist nämlich etwas über die Freiheit des Geistes in und über der Kirche gesagt. Damit trägt die katholische Kirche neuen ökumenischen Erfahrungen Rechnung, die letzlich geistliche Erfahrungen sind. Sie sieht die Reformation nicht nur im Zeichen des Abfalls, sondern auch im Zeichen des geistlichen Aufbruchs, und sie spürt die Verpflichtung, auf dieses Zeugnis des Geistes zu hören, auch dort, wo es dem eigenen Glaubensbewußtsein widerspricht. Ein solcher qualifizierter Widerspruch eines großen Teils der Christenheit ist eine Frage an die eigene Katholizität. Die katholische Kirche kann ihre volle Katholizität nur dadurch zurückgewinnen, daß es ihr gelingt, das Zeugnis anderer Kirchen zu integrieren. Die katholische Kirche ist also von ihrem Anspruch her auf die Rezeption des Grundanliegens der Kirchen der Confessio Augustana angewiesen.

Neue ökumenische Erfahrungen gibt es heute jedoch auch für die Kirchen der Augsburgischen Konfession. Sie können vom heutigen katholischen Episkopat und vom heutigen

Papsttum nicht mehr sagen, sie widersetzten sich dem Evangelium. Das müßte für sie Anlaß sein zu fragen, ob sie die ökumenischen Potenzen ihrer grundlegenden Bekenntnisschrift schon voll ausgeschöpft haben. Die Confessio Augustana will ja die Souveränität des Evangeliums innerhalb der una catholica ecclesia zur Geltung bringen. Sie konnte diese Absicht faktisch nicht einlösen. Die Frage des katholischen Theologen ist also, wie die lutherischen Kirchen heute die katholische Tradition und Intention des Augsburger Bekenntnisses werten. Sehen sie darin nur ein historisches Dokument, geboren in einer Situation des Übergangs, eine Gelegenheitsschrift, die allerlei taktische Rücksichten zu nehmen hatte, oder gar einen peinlichen Unfall Melanchthons? Ist also das Katholische der Confessio Augustana für den Protestanten eine Verlegenheit[59]? Oder ist sie auch in ihrer katholischen Tradition und Intention ein geschichtlich bedeutsames, noch heute gültiges Dokument, weil sie, wie das Konkordienbuch behauptet, "aus Gottes Wort genommen und darinnen fest und wohl gegründet ist" (SD III,5)? Das Verwirrende für katholische Theologen ist, daß man im gegenwärtigen Luthertum beide Meinungen finden kann.

Stellt man die Frage nach der Verbindlichkeit der katholischen Tradition in der Confessio Augustana etwas genauer, dann richtet sich diese Frage auf drei Punkte: *erstens* die Frage der trinitarischen und christologischen Artikel. Sie sind wohl die stärkste Klammer, die alle großen Kirchen bis heute verbindet, eine Klammer, die freilich seit der Aufklärungstheologie und der liberalen Theologie in den protestantischen Kirchen teilweise sehr locker geworden ist. Die Frage betrifft *zweitens* das sakramentale Verständnis der Kirche, die als "communio sanctorum" nicht nur Versammlung von unten, sondern auch vorgegebene Stiftung (institutio) Gottes ist und die ihre Mitte hat in der communio am einen Brot und am einen Kelch (vgl. 1Kor 10,16f). Kommt dem Abendmahl in der heutigen lutherischen Kirche dieser zentrale Stellenwert im Bewußtsein der Gemeinden und faktisch zu? Kann heute noch gelten, was CA 24 beansprucht, daß die Messe bei den Kirchen ihres Bekenntnisses höher gehalten wird als bei den anderen Kirchen? Die Frage betrifft schließlich *drittens* das historische Bischofsamt, dessen Wertschätzung in der Confessio Augustana unverkennbar ist. Was bedeuten diese Aussagen für die Kirchen des Augsburger Bekenntnisses konkret? Welche Bedeutung haben die neuen ökumenischen Erfahrungen mit Kirchen, die dieses Amt bewahrt haben und in denen es sich heute in ganz anderem Maße als im 16. Jahrhundert als geistlich fruchtbar erweist[60]? Der Einheit zwischen Katholiken und Lutheranern wäre man einen ganz erheblichen Schritt näher, wenn man auf katholischer Seite deutlicher den Eindruck hätte, daß diese katholischen Bekenntnisaussagen der Augsburgischen Konfession in den Kirchen

und Gemeinden, die sich auf sie berufen, und in der gegenwärtigen lutherischen Theologie eine voll rezipierte und realisierte Wirklichkeit wären.

Die entscheidende katholische Frage betrifft freilich den "evangelischen" Ansatz in der Confessio Augustana selbst. Sie möchte ihn innerhalb der ecclesia catholica verwirklicht sehen, und die Frage ist, ob er anders als innerhalb der ecclesia catholica verwirklicht werden kann. Denn wer entscheidet im konkreten Fall darüber, wo das wahre Evangelium ist, das die wahre Kirche begründet? Wer anders als der Konsens der ecclesia catholica? Johann Adam Möhler hat diese Frage scharf formuliert: "Ich höre die Verachtung aussprechenden Worte: Nichts als Kirche, Kirche, Kirche; und ich antworte: es ist nicht anders und kann nicht anders sein; denn ohne Kirche haben wir keinen Christus und keine heilige Schrift. Nehmet die katholische Kirche auch nur in Gedanken aus der Geschichte des Christenthums hinweg, und fraget euch, Was ihr alsdann noch vom Christenthum wisset?"[61]

Kann man also die Souveränität des Evangeliums anders als in der katholischen Kirche, d.h. im universalen Konsens der Kirchen, im Konsens auch mit der katholischen Kirche im engeren konfessionellen Sinn erkennen und anerkennen? Die Confessio Augustana hat diesen Konsens mit der Alten Kirche wie mit der gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche von damals gesucht. Sie hat ihn jedoch nicht gefunden. Auch die altehrwürdigen orthodoxen Kirchen wollten das Augsburger Bekenntnis nicht rezipieren. Es konnte also seinen eigenen Anspruch nicht einlösen. Sein Anliegen und damit das Anliegen der Reformation ist steckengeblieben, besser gesagt: es ist eine noch unerfüllte, nur ökumenisch einzulösende Aufgabe.

Wir stehen am Schluß vor der Tatsache, daß für beide Traditionen Evangelizität und Katholizität zusammengehören und nur zusammen voll verwirklicht werden können. Diese Einheit ist in keiner der beiden Kirchen voll realisiert. So stehen beide Kirchen heute vor der Frage, wie sie die in der Evangelizität begründete Katholizität umfassender verwirklichen können. Sie können das nur auf dem Weg einer ökumenischen Annäherung, die am ursprünglichen Evangelium orientiert ist. Eine solche in der Freiheit des Evangeliums begründete vollere Katholizität kann keine uniforme Einheitskirche, sondern nur eine Einheit in der Vielfalt sein. Das Problem ist also, wie wir heute und in Zukunft die einander ausschließende, exkommunizierende Vielheit in eine communio von Vielfalt transformieren können. In diesem größeren Zusammenhang muß das spezielle Problem einer katholischen Anerkennung der Augsburgischen Konfession gesehen werden.

Die Confessio Augustana hat die eben skizzierte Versöhnung von evangelisch und katholisch intendiert. Dieser Versöhnungsversuch ist in verschiedener Hinsicht unvollkommen, weil er in Einzelheiten sowohl die katholische wie die reformatorische Position nicht voll wiedergibt. Doch im Prinzip gibt es zu dem dort unternommenen Versuch einer Versöhnung keine Alternative, wenigstens dann nicht, wenn man sowohl die Unterwerfung der einen oder der anderen Seite wie die Nivellierung der beiden Standpunkte, wie einen unvermittelten Pluralismus von getrennten und einander exkommunizierenden Kirchen als Lösung ausschließt. Kann also die Confessio Augustana auch nicht im Sinn von Friedrich Heiler als Magna Charta der Katholizität gelten, als Magna Charta der Ökumenizität verpflichtet sie heute beide Kirchen. Ein wirklich katholisches, und das heißt, ein ökumenisch interpretiertes Verständnis von katholisch, kann heute das evangelische Anliegen der Confessio Augustana positiv rezipieren[62], sofern dieses evangelische Anliegen sich nicht letztlich im Widerspruch zu sich selbst polemisch dem Katholischen verschließt, sondern seine katholischen Ursprünge und seine katholischen Intentionen realisiert. In dem Maße, als sich die evangelische Kirche die katholische Sicht, die die Confessio Augustana von sich selbst hat, voll zu eigen macht, vermag auch die katholische Kirche die Confessio Augustana als katholisch anzuerkennen. Die Anerkennung als katholisch ist nämlich nur dann sinnvoll, wenn sich diese Anerkennung auf das Verständnis der Confessio Augustana bezieht, das in deren Kirchen rezipiert ist. In jedem anderen Fall könnte es passieren, daß auf katholischer Seite etwas als katholisch anerkannt wird, was auf evangelischer Seite so gar nicht gemeint ist. Die Anerkennung bezöge sich dann auf ein akademisches Konstrukt von Interpretation, nicht aber auf die konkrete Kirchenwirklichkeit, die sich auf die Confessio Augustana beruft und darin ein ganz bestimmtes Verständnis von ihr hat. Die Anerkennung fände dann im luftleeren Raum statt und nicht im konkreten Raum der Kirche. Sie wäre eine Scheinbegegnung. Realistisch und sinnvoll ist eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana aber nur, wenn sie vermittels dieser Anerkennung die Kirchen anerkennt, die sich auf die Confessio Augustana berufen.

Mit anderen Worten: Anerkennung ist nie nur eine Einbahnstraße, sondern ein gegenseitiges Sich-aufeinander-zu-Bewegen. Dazu sind heute beide Kirchen unwiderruflich aufgebrochen. Auf diesem Weg zueinander erhält die Confessio Augustana einen anderen Stellenwert als in der Situation des Auseinander im 16. Jahrhundert. Damals wurde sie wider Willen zu einem Dokument der Trennung. Wir können nur hoffen, daß sie in unserer neuen Situation die Rolle spielen kann, die zu spielen ihr durch tragische und schuldhafte Umstände im 16. Jahrhundert versagt blieb: daß sie zum

Instrument der katholischen Einheit in evangelischer Freiheit und der evangelischen Freiheit in katholischer Einheit werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] Vorrede, 11 (BLSK, S. 46)

[2] Dies ist vor allem in den Art. 1 und 3 deutlich, in denen die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie rezipiert wird. In den für das reformatorische Grundanliegen so wichtigen Art. 4 und 20 beruft sich die Confessio Augustana ausdrücklich auf die "testimonia patrum". Am Schluß des ersten und in der Einleitung des zweiten Teils wird der Wille, nichts anderes als die Lehre der "ecclesia catholica et Romana" zum Ausdruck zu bringen, ausdrücklich formuliert.

[3] Programmatisch und als Vorzeichen vor allen folgenden Artikeln beginnt Art. 1: "Ecclesiae magno consensu apud nos docent" (Die Kirchen lehren bei uns in voller Übereinstimmung).

[4] *Friedrich Heiler*, "Die Katholizität der Augustana", Die Hochkirche. Monatsschrift der hochkirchlichen Vereinigung e.V., Sonderheft, 1930, S. 4-40.

[5] *Vinzenz Pfnür*, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologen zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970; *ders.*, "Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch-katholischer Begegnung", Catholica 28/1974, S. 114-134; *ders.*, "Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?", Internationale katholische Zeitschrift "Communio", 5. Jg., 1976, S. 374-381, 477f, abgedruckt in: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?, *Harding Meyer u.a., Hrsg.*, Frankfurt 1977, S. 60-81; *Joseph Ratzinger*, "Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus", Bausteine für die Einheit der Christen. Arbeitsblätter des Bundes für evang.-kath. Wiedervereinigung, 17. Jg., 1977, Heft 65, S. 6-14; *ders.*, "Anmerkungen zur Frage einer 'Anerkennung' der Confessio Augustana durch die katholische Kirche", Münchener Theologische Zeitschrift, 29. Jg., 1978, S. 225-237; *Wolfhart Pannenberg*, "Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirche", in: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?, a.a.O. S. 17-34.

[6] Das gilt etwa vom Verständnis der Erbsünde (Art. 2), des Glaubens (Art. 4) und der Sakramente, die einseitig auf die Weckung und

Stärkung des individuellen Glaubens gerichtet sind (Art. 13). Die meisten Schwierigkeiten macht die Lehre von der Buße (Art. 11, 12, 25); vgl. dazu *Hans Jorissen*, "Steht die Bußlehre der Confessio Augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege?", in: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?, a.a.O., S. 132-150. Schließlich stellen die Ausführungen über die Klostergelübde (Art. 27) eine - in der damaligen Situation verständliche - polemische Verzerrung der ursprünglichen monastischen Idee dar.

[7] Vgl. dazu *Peter Manns*, "Zum Vorhaben einer 'katholischen Anerkennung der CA'. Ökumene auf Kosten Martin Luthers?", Ökumenische Rundschau, 26. Jg., Heft 4, Oktober 1977, S. 426-450; *Albert Brandenburg*, "Ein katholisches Bekenntnis? Rom und die Augsburgische Konfession", Evangelische Kommentare, 10. Jg., Heft 12, Dezember 1977, S. 726-728.

[8] Vgl. *Erwin Iserloh*, "Die protestantische Reformation", in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. IV, Freiburg/Basel/Wien 1967, S. 267.

[9] So schon *Joseph Lortz*, Die Reformation in Deutschland, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1962[4], S. 51-57.

[10] Die umfangreiche Literatur zu CA 7 und 8 ist aufgeführt bei *Edmund Schlink*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1948[3], S. 270f.

[11] Corpus Reformatorum, Bd. XXVII, S. 102ff.

[12] Zum polemischen Spiritualismus des jungen Luther vgl. *Werner Elert*, Morphologie des Luthertums, Bd. 1, München 1931, S. 226f; *Karl Holl*, "Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff", in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Tübingen 1927, S. 313ff, 317ff.

[13] Vgl. *Yves Congar*, "Die Wesenseigenschaften der Kirche", in: Mysterium Salutis, Bd. IV/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, S. 375, Anm. 29.

[14] *Joseph Andreas Jungmann*, "Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis", in: Gewordene Liturgie, Innsbruck/Leipzig 1941, S. 173-189; *Henri de Lubac*, Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter, Einsiedeln 1969; *ders.*, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln 1970; *ders.*, Betrachtungen über die Kirche, Graz/Wien/Köln 1954; *ders.*, "Credo ... Sanctorum Communionem", Internationale katholische Zeitschrift "Communio", 1. Jg., 1972, S. 18-32. Von lutherischer Seite ist vor allem wichtig: *Werner Elert*, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, Berlin 1954; vgl. den Überblick von *Antonio Piolanti*, Art. "Gemeinschaft der Heiligen", in: LThK IV, Sp. 651-653.

15 Vgl. *Paul Althaus*, Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken, I, München 1929; *ders.*, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962 (1972[3]), S. 254-270.

16 Großer Katechismus II, 34, vgl. 47-53 (BLSK, S. 653 und 655ff).

17 *Schlink*, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 273; vgl. *Friedrich Brunstäd*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1951, S. 120ff.

18 WA 7, 720.

19 WA 26, 506.

20 Zu Augustinus vgl. *F. Hofmann*, Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, München 1933, S. 233-256; *Joseph Ratzinger*, Volk Gottes und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, S. 136-158; vgl. *Yves Congar*, Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III/3c, Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 2-9.

21 Vgl. zum folgenden *Ernst Kinder*, Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses, Berlin 1958, S. 57ff.

22 WA 54, 186. Zum Verständnis von Evangelium bei Luther vgl. *Althaus*, Die Theologie Martin Luthers (s. Anm. 15), S. 71f; *Gerhard Ebeling*, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 120-136, 144ff.

23 Anders war es freilich in den evangelischen bzw. apostolischen Reformbewegungen seit dem 12. Jahrhundert.

24 WA 1, 236, These 62: "Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei" ("Der wahre Schatz der Kirche aber ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes", Mü[3] 1, S. 35). Zu den ekklesiologischen Konsequenzen der Rechtfertigungs- und Ablaßlehre Luthers vgl. *Karl Holl*, "Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff", in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I (s. Anm. 12), S. 309ff.

25 Dies kommt klassisch zum Ausdruck in Luthers These: "Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein", wobei auch umgekehrt gilt: "Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein" (WA 50, 629).

26 Diese im Anschluß an K. Holl und E. Kinder vorgetragene These unterscheidet sich sowohl vom durchschnittlichen katholischen Lutherbild, das in Luther den Zerstörer der katholischen Kirche und den Begründer einer neuen Kirche sieht, wie von dem Bild eines katholischen Luther, wie es *Karl August Meißinger*, Der katholische Luther, München/Bern 1952, zeichnet. Nach Meißinger wäre Luthers Heilslehre an sich durchaus eine Möglichkeit innerhalb der katholischen Kirche gewesen. Daß es zum Zusammenstoß kam, lag weniger in Luthers Theologie als in äußeren, sogenannten nichttheologischen Faktoren von damals begründet.

27 Vgl. Art. 15, 28, 34-56 (BSLK, S. 126ff).

28 Vgl. WA 1, 236.

29 Die Äußerungen zur Frage des Meßopfers sind in der Confessio Augustana noch relativ zurückhaltend (Art. 24,21ff), während die Apologie diese Lehre bereits eine "eitel schreckliche Abgötterei" nennt (Ap. 24,97); ähnlich die Schmalkaldischen Artikel (BSLK, S. 416) und das Konkordienbuch (ebd., S. 1010).

30 Vgl. *Iserloh*, a.a.O. (s. Anm. 8), S. 65, 68.

31 Zum theologischen Sinn der Papst-Antichrist-Polemik vgl. *Harding Meyer*, "Das Papstamt in lutherischer Sicht", in: Papsttum und Petrusdienst (Ökumenische Perspektiven, Bd. 7, *Heinrich Stirnimann/Lukas Vischer, Hrsg.*), Frankfurt 1975, S. 73-90; *Wenzel Lohff*, "Papsttum und Kirchenspaltung. Wäre für Luther der Papst heute noch der Antichrist?", Concilium, 7. Jg., Heft 4, 1971, S. 260ff.

32 WA Br 5, 496.

33 WA 6, 407ff.

34 WA 6, 560f., 564f.

35 Vgl. *Hellmut Lieberg*, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, Göttingen 1962.

36 So *Schlink*, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 326f; *Kinder*, a.a.O. (s. Anm. 21), S. 146ff; *Peter Brunner*, "Vom Amt des Bischofs", in: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin 1962, S. 244f, 250f; anders *Lieberg*, a.a.O., S. 275ff.

[37] Den Unterschied zur katholischen Lehre von der Ordination sieht die Apologie nicht in der Frage der Sakramentalität, sondern in der Ausrichtung auf das Meßopfer statt auf das ministerium verbi.

[38] Vgl. *Schlink*, a.a.O., S. 332f; *Kinder*, a.a.O., S. 159ff; *Brunner*, a.a.O., S. 238, 244f.

[39] Zum theologischen Hintergrund bei Melanchthon vgl. *Lieberg*, a.a.O., S. 322ff, 357ff.

[40] Vgl. *Brunner*, a.a.O., S. 247f.

[41] Vgl. *Ernst Walter Zeeden*, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München/Wien 1965.

[42] Vgl. Denz. 1501-1505. Zur Interpretation vgl. *Edmond Ortigues*, "Ecritures et Traditions apostoliques au Concile de Trente", Recherches de Science Religieuse, 36. Jg. Heft 2, 1949, S. 271-299; *Josef Rupert Geiselmann*, "Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen", in: Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, *Michael Schmaus, Hrsg*, München 1957, S. 124-206, bes. 133-167; *Yves Congar*, Die Tradition und die Traditionen, Bd. 1, Mainz 1965, S. 192-217; *Joseph Ratzinger*, "Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs", in: *Karl Rahner/Joseph Ratzinger*, Offenbarung und Überlieferung, Freiburg/Basel/Wien 1965, S. 50-69.

[43] Vgl. Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio, Freiburg 1901ff, Bd. I, S. 484-485; Bd. V, S. 11.

[44] Vgl. *Henri de Lubac*, Der geistige Sinn der Schrift, Einsiedeln 1952.

[45] Vgl. Summa theologiae I/II q. 106 a. 1 und 2.

[46] Vgl. *J.L. Murphy*, The Notation of Tradition in John Driedo, Milwaukee 1959.

[47] Vgl. *Johann Adam Möhler*, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, hrsg. eingeleitet und kommentiert von *Josef Rupert Geiselmann*, Darmstadt 1957.

[48] "Dei Verbum", 10 (*Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg/Basel/Wien 1968, S. 372). Leider ist diese

Konstitution in der nachkonziliaren Zeit bislang wenig zur Geltung gekommen, obwohl es um sie auf dem Konzil selbst eine der größten Auseinandersetzungen gegeben hat und obwohl ihr größte ökumenische Bedeutung zukommt. Um so bedeutsamer ist es, daß die ersten Gespräche zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche unter dem Generalthema "Das Evangelium und die Kirche" standen; vgl. "Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission 'Das Evangelium und die Kirche'", Lutherische Rundschau, 22. Jg. Heft 3, 1972, S. 344ff, bes. 348f (ebenfalls enthalten in: Evangelium - Welt - Kirche, hrsg. von *Harding Meyer*, Frankfurt 1975, S. 9ff, bes. 13ff). Grundlegende Bedeutung in einem päpstlichen Schreiben hat der Begriff Evangelium wohl erstmals in dem Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung der Welt "Evangelii nuntiandi", vom 8. Dezember 1975 erhalten (vgl. Herder-Korrespondenz, 30. Jg., Heft 3, 1976, S. 133ff). Dieses Schreiben stellt einen wichtigen Schritt in der katholischen Rezeption des reformatorischen Grundanliegens dar.

[49] Zusammenfassend *Hans Küng*, Strukturen der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1962, S. 228-244.

[50] *John H. Newman*, "Über das Zeugnis der Laien in Sachen des Glaubens", in: Polemische Schriften (Ausgewählte Werke, Bd. 4), Mainz 1959, S. 255-292.

[51] Vgl. die bekannten Untersuchungen von Ludwig Hertling, Bernard Botte und Werner Elert sowie die darauf aufbauenden Ekklesiologien von Joseph Ratzinger, Jerôme Hamer u.a.; zusammenfassend bei *Yves Congar*, a.a.O. (s. Anm. 13), S. 397-408.

[52] Vgl. *Heinrich Tenhumberg*, "Kirchliche Union bzw. Korporative Wiedervereinigung. Überlegungen zu Ziel und Bedeutung ökumenischer Bestrebungen", in: Kirche und Gemeinde. Festschrift für Präses D. Hans Thimme *(Werner Danielsmeyer/Carl Heinz Ratschow, Hrsg.)*, Witten 1974, S. 24-34.

[53] Vgl. Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des ÖRK, Frankfurt 1976, S. 26f.

[54] Vgl. *Walter Kasper*, "Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I", in: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, S. 418-423.

[55] Denz. 3074.

[56] Zum gegenwärtigen ökumenischen Diskussionsstand vgl. Papal Primacy and the Universal Church *(Paul C. Empie/T. Austin Murphy, Hrsg.)*, Minneapolis 1974, und Papsttum und Petrusdienst (s. Anm. 31).

[57] Vgl. "Lumen Gentium", 12 (a. Anm. 48 a.O., S. 136f).

[58] "Unitatis redintegratio", 3 (ebd., S. 223f).

[59] *Heiler*, a.a.O. (s. Anm. 4), S. 33, urteilt: "Für den modernen Protestantismus wurde die Augustana zu einer großen Verlegenheit."

[60] Vgl. *Brunner*, a.a.O. (s. Anm. 36), S. 282ff, 286ff.

[61] *Johann Adam Möhler*, Neue Untersuchungen der Lehrgegenstände zwischen Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen, Mainz 1835[2], S. 482.

[62] Vgl. *Yves Congar*, "La 'réception' comme réalité ecclésiologique", Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 56. Jg., 1972, S. 369-403; *Aloys Grillmeyer*, "Konzil und Religion", in: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 303f.

Das Referat setzte ein und endete mit der seit einigen Jahren so lebhaft diskutierten Frage einer "römisch-katholischen Anerkennung der Confessio Augustana". Das war verständlich und entsprach den Erwartungen an den katholischen Referenten. Dieses sehr allgemeine Problem bildete also Rahmen und Hintergrund des Referats, wurde von ihm aber nicht thematisiert. Darin folgten die Aussprachen dem Referat. Zwar wurde eine Reihe von Fragen gestellt, die sich auf den allgemeinen Gedanken einer katholischen Anerkennung richteten (Was bedeutet "Anerkennung" der Confessio Augustana? Wie verhält sich dabei ihr erster zu ihrem zweiten Teil? Kann man die Confessio Augustana aus dem Gesamtzusammenhang der übrigen lutherischen Bekenntnisschriften lösen?). Aber im Zentrum der Aussprachen - wie des Referats - stand die Frage nach dem Verständnis von Kirche. Hier scheint in der Tat der Brennpunkt zu liegen bei einer katholischen Betrachtung des Augsburgischen Bekenntnisses.

Der Referent hatte im ersten Teil seiner Ausführungen gezeigt, welche grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen dem katholischen und dem Kirchenverständnis der Confessio Augustana bestehen und wie letztere, ihrer eigenen Intention entsprechend, im Rahmen der katholischen Tradition liegt. Das gilt besonders im Blick darauf, daß auch für die Augsburgische Konfession die Kirche stets eine sichtbare "institutionelle" Größe und nicht allein die unsichtbare, nur im Geist versammelte Schar einzelner an das Evangelium glaubender Menschen, eine Gemeinschaft der Herzen ist.

Daß für die Confessio Augustana und für reformatorisches Denken Kirche auch als "Institution" gesehen wird, wurde von lutherischer Seite auf der Konsultation nie in Frage gestellt. Die lutherische Diskussionseinleitung (Prof. Dr. Ulrich Kühn, DDR) konstatierte das schon in ihren ersten Sätzen: "Zur Katholizität (sc. der CA) gehört wesentlich das ekklesiologische Ineinander von Evangelium und kirchlicher Institution."

Jedoch an eben diesem Punkt - bei der näheren Bestimmung des "Ineinanders" von Evangelium und Kirche - setzen nun auch die unterschiedlichen Auffassungen ein. Das hatte bereits das Referat zu zeigen versucht, und auch die Aussprachen brachten das auf ihre Weise zutage.

Schon in der lutherischen Diskussionseinleitung war gesagt worden: Wenn auch im Sinne der Confessio Augustana ("*ecclesiae* magno *consensu* apud nos docent ...") gesagt werden kann, der Konsens der Kirche entscheidet, was das Evangelium kon-

kret ist, so wird man dann aber sogleich fragen müssen: "*Wo* liegt jener Konsens der Kirche, in dem sich die Wahrheit des Evangeliums durchhält? Luther bestritt der offiziellen Kirche seiner Zeit, daß sie diesen Konsens repräsentiert. Er verwies darauf, daß die Wahrheit auch bei einem (heiligen) Rest sein könne. Müssen wir nicht daran festhalten, daß - im Grenzfall - auch Konzilien irren können, wenn das auch konkret weniger wahrscheinlich ist, als daß sich einzelne irren?"

Damit deutete sich bereits an, auf was dann auch die nachfolgenden Diskussionen immer stärker hinausliefen:

Im Grundverständnis von Kirche besteht zwischen katholischer Ekklesiologie und den Aussagen der Augsburgischen Konfession weitgehende Übereinstimmung: Kirche als "congregatio sanctorum" (Versammlung aller Gläubigen) - Kirche als durch Wort und Sakramente gesetzte Stiftung (Institution) Gottes, die in ihrer sichtbaren Gestalt Gute *und* Böse, Heilige *und* Sünder umfaßt - Primat des Evangeliums über die Kirche, ohne dadurch das Evangelium von der Kirche zu isolieren - Kirche nicht als unsichtbare Größe, sondern als an bestimmten Zeichen sichtbare Kirche.

Ekklesiologische Differenzen ergeben sich dort, wo es um die "offizielle Kirche", um die "hierarchische Struktur", um die Fragen des "Amtes" in der Kirche geht. Und selbst hier - das ist wichtig! - bestehen die Differenzen wiederum nicht in der fundamentalen Frage, ob ein besonderes kirchliches Amt nötig sei oder nicht; denn auch die Confessio Augustana behauptet ja die göttliche Einsetzung des kirchlichen Amtes (CA 5), so daß um die ekklesiale Notwendigkeit dieses Amtes kein Streit zu sein braucht. Erst im Bereich der Frage, wie dieses kirchliche Amt ausgeübt, gestaltet und weiter ausgeformt wird - vor allem in Gestalt des Bischofsamtes (und auch des Papstamtes) -, entstehen die Probleme. "Es gibt in den evangelischen Kirchen das Amt nicht so, daß sich die Kirchen (d.h. die katholische und die evangelische Kirche) bereits jetzt über das Amt einigen könnten" (Gruppendiskussionsbericht).

Zu den zum Teil noch offenen Problemen gehöre, so wurde von katholischer Seite erklärt, die Frage des sakramentalen Verständnisses der Ordination. Dieses sei in der Confessio Augustana zwar gegeben (CA 5, vgl. CA 14), so daß sie auch in diesem Punkte Basis der Verständigung wäre. Es bleibe jedoch zweifelhaft, wieweit dieses Verständnis tatsächlich in den lutherischen Kirchen heute vertreten werde und die Praxis des kirchlichen Amtes präge.

Vor allem aber erwies sich erneut - vielleicht noch ausdrücklicher als in der dem anglikanischen Referat folgenden Diskussion - die Frage nach dem Bischofsamt als zentrale Frage im ekklesiologischen Bereich, um die "ein ernsthaftes ökumenisches Gespräch nicht herumkommt"; denn die Institution des Bischofsamtes, so betonen Orthodoxe, Katholiken und Anglikaner gemeinsam, sei ja keine nur für ihre Kirchen spezifische Einrichtung, sondern "eine Institution der Alten Kirche" (Gruppendiskussionsbericht).

Wie schon nach dem anglikanischen Referat, so wurde jetzt auch von lutherischer Seite gesagt, daß man die Wichtigkeit eines vor allem der Einheit der Kirche und der Gemeinschaft unter den Kirchen dienenden Amtes einsehe. CA 7 habe vielleicht "nicht genügend berücksichtigt, daß der Vollzug kirchlicher Einheit über die Gemeinschaft von Wort und Sakrament hinaus auch konkreter Strukturen der Einheit bedarf" (Kühn); und hier habe ja das Bischofsamt eine wesentliche Funktion. Dabei sei die vom Zweiten Vatikanum (Lumen gentium, Ziff. 20 und 21) erneut bekräftigte Auffassung von der durch fortlaufende Handauflegung vermittelten bischöflichen Sukzession sicherlich eine Anfrage an die Lutheraner, ob bei ihnen das in CA 7 ausgesprochene Bekenntnis "zur Kontinuität der Kirche genügend lebendig sei"; jedoch erscheine es weiterhin problematisch, "ob die durch Handauflegung vermittelte Sukzession mehr sein kann als ein *Zeichen* ... für wahre apostolische Nachfolge" (Kühn).

Der Referent faßte die wichtigsten Linien der Aussprache zusammen, indem er - aus katholischer Sicht - die Voraussetzungen für eine Anerkennung anderer Kirchen als Kirche Christi und für die Herstellung kirchlicher Gemeinschaft nannte: 1. Gemeinschaft im apostolischen Glauben, 2. Gemeinschaft in den Sakramenten, 3. Gemeinschaft im kirchlichen Amt. Sicherlich stehe das kirchliche Amt nicht auf derselben Ebene wie apostolisches Zeugnis und Sakramente, so betonte er, aber es sei doch nicht von ihnen zu trennen. Hier konzentriere sich heute in besonderem Maße das ekklesiologische Problem zwischen unseren Kirchen.

Bei manchen lutherischen Teilnehmern blieb die besorgte Frage: Können und dürfen die noch bestehenden Unterschiede auf dieser zwar wichtigen, aber doch "sekundären" Ebene die bestehenden und erreichten Übereinstimmungen im Verständnis der apostolischen Botschaft, der Sakramente und der Kirche so sehr belasten, daß sie sie für die Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft praktisch unwirksam machen?

H. M.

DIE CONFESSIO AUGUSTANA IN METHODISTISCHER SICHT

Wenn Lutheraner und Methodisten über das Augsburger Bekenntnis diskutieren, dann müssen sie davon ausgehen, daß beide beanspruchen, katholisch zu sein. Auf die Frage: "Wo war eure Kirche vor Luther?" und: "Wo war eure Kirche vor Wesley?" antworten wir gemeinsam: "Wir gehörten zu dem einen, bleibenden Volk Gottes, zur einen, heiligen katholischen und apostolischen Kirche." Das Gegenstück zu einer römisch-katholischen Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses als ein katholisches Dokument wäre meines Erachtens die Anerkennung der Erweckungsbewegung als ein Ereignis innerhalb der einen Kirche Jesu Christi.

Worte, Formeln und Aussagen können nicht isoliert behandelt werden, weil sie niemals in einem historischen Vakuum entstehen. Da der historische und theologische Kontext bei der Entstehung des Luthertums im 16. und des Methodismus im 18. Jahrhundert so verschieden war, kann es zwischen ihnen keinen direkten, sondern nur einen indirekten Vergleich oder Dialog geben. Die Methodisten wußten nichts von den verwickelten Disputen unter den Lutheranern, zwischen Lutheranern und Calvinisten und Lutheranern und Jesuiten, die nach Luthers Tod einen so großen Raum einnahmen. Sie hatten die Religionskriege nicht mitgemacht, und in England gab es kein exaktes Gegenstück zur altprotestantischen Orthodoxie und zum aufkommenden Pietismus.

Die englische protestantische Tradition war ihren eigenen Weg gegangen. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gab es einerseits einen allgemeinen protestantischen Konsensus in England, den man nicht unterschätzen darf und der sich in der gemeinsamen Polemik gegen Rom zeigte. Andererseits entstand damals die vielseitige Bewegung, die man Puritanismus nennt. Ihr Hauptzweig wurde von einer Art calvinistischer Theologie beherrscht, während ihre radikalen Zweige in Kirchenordnung und Lehre separatistische Auffassungen vertraten, die an die Wiedertäufer erinnerten. Von Anfang an hatte es in der Kirche von England eine Gruppe von Geistlichen gegeben, die der reformatorischen Lehre gegenüber ebenso kritisch waren wie gegenüber Rom. Ihre Theologie, die oft recht ungenau "arminianisch"

Dr. GORDON RUPP, Professor emer. für Kirchengeschichte der Universität Cambridge (England), war 1968 Präsident der Methodistischen Kirche in Großbritannien und mehrere Jahre Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.

genannt wird, verhielt sich zur Lehre von der Prädestination und der Rechtfertigung sola fide ziemlich ablehnend. Der Griff zur Gewalt im englischen Bürgerkrieg (1642-1646) verstärkte die Spannungen, und als die Kirche von England 1660 wieder an die Macht kam und die radikalen, nicht anglikanischen Puritaner bestrafte und ihrer Privilegien beraubte, wurden aus ihnen die nonkonformistischen oder Dissenter-Kirchen. Nach 1660 sah es so aus, als habe sich die Ganzheit des Glaubens unter dem gewaltsamen Druck der Geschichte in die disparaten Stränge von Rationalismus, Moralismus und Mystizismus aufgelöst. In der Zeit, in die die Brüder Wesley hineingeboren wurden, herrschte also eine ganz andere Stimmung als zur vorangegangenen Zeit der bitteren theologischen Konflikte. Man war auch viel aufgeschlossener für die neuen weltlichen Einflüsse der Aufklärung und der entstehenden Naturwissenschaft.

Natürlich war die Erweckungsbewegung viel breiter als der Methodismus. Als dieser gegen Ende der dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts in England mit Macht aufbrach, gab es schon Erweckungsbewegungen in Amerika und in Wales, und auch in England gab es neben dem methodistischen Flügel einen calvinistischen, der in der Kirche von England blieb. Die Brüder John und Charles Wesley waren samt ihren ersten Genossen in der Kirche von England aufgewachsen und hatten daher eine Beziehung zum Luthertum, in der sich drei Schichten unterscheiden lassen.

Erstens war da die gemeinsame protestantische Tradition, die sich im 16. Jahrhundert aus dem Bekenntnis zum Evangelium der Gnade und der Rettung durch den Glauben gebildet hatte. Wie in unserem Jahrhundert Naturwissenschaftler, die mit den gleichen Voraussetzungen an denselben Problemen arbeiteten, unabhängig voneinander die Kernspaltung entdeckten, so war die Rechtfertigung durch den Glauben etwas, was im Neuen Testament (bei Paulus, aber nicht nur bei ihm) wie ein Werkzeug bereit lag, dessen sich alle bedienen konnten, die die spätmittelalterliche Oberbetonung der Werke, des Verdiensts und der Kraft des menschlichen Willens angreifen wollten. Aber auch wenn Faber Stapulensis (1455-1536) oder Zwingli unabhängig zu ihren Aussagen gekommen sind, so verdankt die Kirche den zentralen protestantischen Nachdruck auf diesem Punkt doch Luther und Melanchthon, deren Lehre dann von einer breiten protestantischen Bewegung in vielen Ländern vertreten und von so verschiedenen Geistern wie Calvin, Martin Bucer und den englischen Reformatoren angenommen wurde.

Die zweite Schicht ist die direkte Verbindung zwischen den Wittenberger Reformatoren, besonders Melanchthon, und den offiziellen Bekenntnisschriften der Kirche von England, wie sie zwischen 1536 und der Regierung Elisabeths I. (1558-1603) entstanden.

Seit den theologischen Gesprächen im Jahre 1536 zwischen englischen und deutschen Theologen über die Möglichkeit eines englischen Beitritts zum Schmalkaldischen Bund war die theologische Basis des Ausgburger Bekenntnisses ständig im Gespräch. In den letzten 70 Jahren aufgefundene Dokumente zeigen, wie stark Melanchthons Gedanken aus Confessio Augustana und Apologie die Rechtfertigungslehre der Wittenberger Artikel von 1536, der englischen 10 Artikel aus demselben Jahr, der gescheiterten, aber indirekt einflußreichen 13 Artikel von 1538 und schließlich auch die Musterpredigten, die 42 und die 39 Artikel der Kirche von England beeinflußten. Mit diesen Bekenntnisschriften befaßt sich ein anderer Aufsatz[1], doch sind sie auch für John Wesley von großer Bedeutung.

Die dritte Berührung war die direkte, persönliche Begegnung der Brüder Wesley mit großen lutherischen Chorälen, von denen sie viele übersetzten, und mit Luthers Römer- und Galaterbrief. Dazu kam die Bekanntschaft mit dem deutschen Pietismus in Gestalt des Grafen Zinzendorf (1700-1760) und der Brüdergemeinde und John Wesleys Pilgerreise nach Deutschland unmittelbar nach seiner Bekehrung (1738), auf der er nach Sachsen, Halle und Herrnhut kam, um, wie er sagte "den Ort zu besuchen, an dem die Christen leben."[2]

Nachdem wir auf den beträchtlichen Unterschied der historischen Situation und der theologischen Perspektiven hingewiesen haben, die zwischen den Anfängen des Luthertums und des Methodismus bestanden, können wir uns nun der wichtigen Frage zuwenden, ob heute dennoch ein sinnvolles Gespräch geführt werden kann. Legt die Confessio Augustana Zeugnis ab für Wahrheiten, die nicht vergehen und ohne die die Kirche nicht leben kann? Rudolf Herrmann und Heinrich Bornkamm haben in wichtigen Arbeiten[3] nachgewiesen, daß die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen aus unvermeidbaren politischen oder kirchenpolitischen Konfrontationen entsprungen sind. Die Methodisten haben sich dagegen nie in der Situation einer Volkskirche befunden und sind, vielleicht zu ihrem Nachteil, nie in die Lage des Status confessionis - wie in Deutschland zwischen 1933 und 1945 - gekommen. Wesley war stark von der toleranten Haltung seiner Zeit geprägt, die eine scharfe Reaktion auf die Bigotterie des 17. Jahrhunderts darstellte. Methodistische Ausbrüche, die recht zahlreich waren, gingen daher nicht in die theologische Richtung. Die methodistische Kirche hatte mit Ketzerjagd nicht viel im Sinn, sondern war fest entschlossen, in "Ansichtssachen" (wie John Wesley sagte), womit freilich nicht die Grundaussagen des Glaubens gemeint waren, zu leben und leben zu lassen.

Man hat mir vorgeschlagen, den Artikeln 2, 4, 6, und 20 des Augsburger Bekenntnisses besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Doch möchte ich voranstellen, daß die Anordnung der ersten sechs Artikel aus methodistischer Sicht sehr gelungen ist: die Anthropologie (CA 2) folgt auf die Gotteslehre (CA 1), die Rechtfertigung (CA 4) auf Person und Werk Christi (CA 3) und der neue Gehorsam (CA 6) auf Wort und Sakrament (CA 5). Karl Barth erzählte einmal, seine methodistische Hausgehilfin habe auf seinem Schreibtisch das Manuskript seiner Dogmatik liegen sehen, das mit der Lehre von der Dreieinigkeit beginnt. "Ach, Herr Professor", habe sie gesagt, "warum vergeuden Sie Ihre Zeit mit solchen Dingen? Warum schreiben Sie nicht über die christliche Erfahrung der Kinder Gottes?"

Die ersten Methodisten hätten nicht so gesprochen. Für sie war es wichtig, daß die Lehre von Sünde und Rechtfertigung in der Lehre von Trinität und Inkarnation verwurzelt war. 1530 war erst hier und da bei den Schwärmern leichtes Murren zu hören, als Vorzeichen der kräftigen Angriffe, die Michael Sevet (1511-1553) und Melchior Hoffmann (ca. 1500-1543) ab 1531 gegen die Lehren von Nizäa und Chalcedon führen sollten. Die Erweckung jedoch begann zu einer Zeit, als darüber heftig gestritten wurde. In der Kirche von England verwarfen bedeutende deistische Theologen die klassische Trinitätslehre, und die englischen Presbyterianer, die theologischste der Dissenter-Kirchen, hatten ihren "Erdrutsch in den Unitarismus" begonnen.

Wesley spürte, darin Isaac Watts (1674-1748) folgend, einige Schwierigkeiten beim Formulieren der Trinitätslehre. Aber es war im äußerst wichtig, daß die Verkündigung der Erweckungsbewegung auf den grundlegenden Lehren ruhte, die in CA 1 und 3 genannt sind, und nicht zuletzt auf der untrennbaren Verbindung von Person und Werk Christi. Charles Wesleys große christologische Choräle sind ein eindrucksvolles christliches Bekenntnis und werden an Weihnachten in allen englischen Gemeinden mit Inbrunst gesungen - zweifellos auch von den Verfassern von "The Myth of God Incarnate"[4]! Ich glaube, aus der Erweckungsbewegung wäre nie etwas geworden, wenn sie unitarische oder sozinianische Ansichten über Gott und die Person Christi vertreten hätte.

Wesleys drastische Anthropologie ist wie die der Confessio Augustana im wörtlichen Sinn eine Betrachtung des Menschen coram Deo. Hier, wo er sich zu der Lehre vom Fall und von der Erbsünde bekennt, beruft er sich auf die Maßstäbe der Kirche von England, die Liturgie des Book of Common Prayer und besonders auf die 39 Artikel und die Musterpredigten. Dabei zitiert er vor allem Art. IX der 39 Artikel (der CA 2 ent-

spricht), Art. XI (CA 4), Art. XII (CA 6 und 20) und Art. XIII (der die guten Werke von der Rechtfertigung behandelt). Das war kein Lippenbekenntnis. Diese Lehren waren für sein Heilsverständnis entscheidend, und er verteidigte sie gegen Theologen innerhalb und außerhalb der Kirche von England.

1756 schrieb Wesley einen wichtigen Traktat über "Die Lehre von der Erbsünde, nach Schrift, Vernunft und Erfahrung"[5], worin er sie gegen die Schriften des Unitariers John Taylor von Norwich (1694-1761) verteidigte: "Hier geht es nicht um etwas Unbedeutendes - es könnte sein, daß dieser Entwurf viel gefährlicher ist als offener Deismus. Er schockiert uns nicht, wie es der freche Unglaube tut: wir fühlen keine Schmerz und ahnen nichts Böses - derweilen kriecht es wie 'Wasser in unsere Eingeweide' und wie 'Öl in unsere Knochen'." In dieser Abhandlung bekennt sich Wesley zu Erbsünde und Erbschuld und zur völligen Verderbtheit der gefallenen menschlichen Natur. Nachdem er, wie er sagt, den theologischen und exegetischen Beweis geführt hat, führt er außerdem an, was in der Geschichte gegen die menschliche Natur und Gesellschaft spricht, wobei er auf seine bemerkenswerte Kenntnis der Antike zurückgreift, aber auch die Welt seiner Zeitgenossen in den Blick nimmt.

Es ist richtig, daß John Wesley in seiner Zusammenfassung der 39 Artikel, die er 1784 für seine Anhänger in Amerika verfaßte, Art. 9 stark gekürzt hat. Aber Harald Lindström hat schon vor längerer Zeit nachgewiesen[6], daß es ihm dabei nicht darum ging, die Lehren von der Erbsünde oder von der Sündhaftigkeit der Konkupiszenz zu verwässern. Diese Lehren hat er nicht nur akzeptiert, sondern in anderen Schriften sogar noch ausgebaut, so daß das, was er über die völlige Verderbtheit des gefallenen Menschen zu sagen hat, viel näher bei CA 2 ist als das vage "sehr weit entfernt von der ursprünglichen Gerechtigkeit" im 9. der 39 Artikel.

In einer Predigt über "Die Beschneidung des Herzens", die er bemerkenswerterweise schon 1733, also einige Jahre vor seiner Bekehrung hielt, bekräftigt Wesley die Lehre vom Fall, von der Erbsünde und ihren schlimmen Folgen für die ganze Menschheit. "Der natürliche Mensch ... lebt der Welt und ist tot für Gott... Auch im besten Leben sind wir, was uns selbst betrifft, nur Sünde und Eitelkeit ... Verwirrung, Unwissenheit und Irrtum beherrschen unser Verständnis ... unvernünftige, irdische, sinnliche, teuflische Leidenschaften reißen die Herrschaft über unseren Willen an sich; mit einem Wort ... nichts ist heil an unserer Seele... Ohne Gottes Geist können wir nur Sünde auf Sünde häufen... Wir können ohne den übernatürlichen

Beistand seines Geistes nicht einmal einen guten Gedanken denken."[7]

Wesleys Denken über die Rechtfertigung folgt demselben Duktus wie die Confessio Augustana, die mit dem alles entscheidenden "propter Christum" die Artikel 3 und 4 verbindet. Die Einheit von Person und Werk Christi steht im Zentrum der Verkündigung der Erweckungsbewegung. Daß wir nur durch das Verdienst Christi gerettet werden, ist für Wesley in noch stärkerem Maße als die Rechtfertigung allein durch den Glauben der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt. Kein Vers wurde von den ersten methodistischen Predigern häufiger gesungen als "Jeden Augenblick, o Herr, komm' dein Sterben mir zugut!"

Die Rechtfertigung allein durch den Glauben übernahm Wesley aus der klaren Darlegung in Art. 11 der 39 Artikel und der glänzenden Ausführung in Erzbischof Thomas Cranmers Homilie über das Heil der Menschheit. Man kann also sagen, daß CA 4 Wesley durch die Bekenntnisschriften seiner Kirche übermittelt wurde.

Vor einigen Jahren behandelte der katholische Theologe Rondet die theologischen Positionen des 17. Jahrhunderts mit Hilfe der Begriffe "Gnadenoptimismus" und "Gnadenpessimismus". Das hat nichts zu tun mit philosophischem Optimismus in bezug auf die menschliche Natur oder mit dem Pessimismus von Thomas Hobbes (1588-1679). Vielmehr gab es sowohl Katholiken als auch Anglikaner und Calvinisten, die dachten, daß nur wenige Menschen gerettet würden, nur eine Handvoll aus der großen Masse der verurteilten und verdammten Menschheit. Das war "Gnadenpessimismus". Auf der anderen Seite gab es den "evangelischen Arminianismus" der Wesleys, nämlich ihre Auffassung von Christus als dem zweiten Adam, dem Haupt der ganzen Menschheit, und vom universalen Ziel des Evangeliums. Charles Wesleys berühmte Lieder geben davon Ausdruck:

Für alle, alle hat sein Leben
mein Heiland in den Tod gegeben.

In Liebe blickst du jeden an
in Adams sündigem Geschlecht;
denn Christus hat genug getan.
Nun gilt der Gnade Königsrecht.

Das ist der Hintergrund von Wesleys drastischer Anthropologie, seinem Glauben an die gänzliche Unfähigkeit des sündigen Menschen, sich selbst zu erlösen. Seine Sicht des

Heils als einer Gabe Gottes, propter Christum und auf Grund des Glaubens, ist der Orgelpunkt in seiner gesamten Verkündigung. Ausgeführt findet sie sich in einigen seiner berühmtesten Predigten, die heute noch bei den Methodisten als Maßstab gelten[8].

Wesley akzeptierte diese Lehren nicht nur, er verteidigte sie auch gegen Rationalisten und Moralisten in der Kirche von England wie Erzbischof John Tillotson (1630-1694), der eine Predigtreihe über "das Wesen der Wiedergeburt und ihre Notwendigkeit zur Gewinnung von Rechtfertigung und Heil" hielt und der Heiligung die Priorität gegenüber der Rechtfertigung gab, oder gegen Bischof George Bull (1634-1710), der die Lehre der Reformatoren auf dem Kontinent scharf angriff. 1743 veröffentlichte Wesley einen "Ernsten Aufruf an alle Männer von Vernunft und Religion", dem zwei Jahre später ein "Weiterer Aufruf" folgte[9].

In dieser zweiten Abhandlung legte er die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ausführlich dar und bezog sich dabei auf die Musterpredigten und die Artikel. Dann hielt der prominente Theologe und spätere Bischof von Norwich, George Horne (1730-1792), den Wesley sehr schätzte, am 7. Juni 1761 eine Predigt vor der Universität Oxford über "Durch den Glauben vollbrachte Werke als Bedingung unserer Rechtfertigung", in der er die Methodisten des Antinomertums bezichtigte und, mit Berufung auf Bischof Bull, eine Lehre von der Rettung durch Glauben *und* Werke vertrat: "Daß der Glaube eine solche notwendige Bedingung ist, darüber sind sich alle Christen einig. Daß die Werke ebenso notwendig sind, werde ich beweisen."

John Wesley hielt das für theologisch verderblich und schrieb Horne einen Brief, in dem er wiederholte, was die 39 Artikel über Buße, Rechtfertigung, Glauben und gute Werke zu sagen hatten, dabei auf viele Abschnitte seines "Weiteren Aufrufs" zurückgreifend, den Horne keiner Lektüre gewürdigt hatte. Horne hatte gesagt: "Wie schade, daß so viele Bücher über die Frage geschrieben wurden, ob der Mensch durch Glauben *oder* durch Werke gerechtfertigt wird, wo sie doch die beiden wesentlichen Teile derselben Sache sind." Wesley entgegnete darauf - vielleicht ein bißchen naiv: "Ob der Mensch durch Glauben *oder* durch Werke gerechtfertigt wird, ist von größter Wichtigkeit: sonst könnten unsere Reformatoren vor Gott nicht verantworten, so viel Zeit darauf verwandt zu haben. Waren sie doch zu weise und zu gut, als daß sie 'so viele Bücher' über eine geringfügige oder unnötige Frage geschrieben hätten."[10]

Art. 5 des Augsburger Bekenntnisses scheint mir für die Methodisten wichtig wegen seiner Beziehung zu Art. 6, geht es doch um das Verhältnis des Heils zu den Gnadenmitteln Wort und Sakrament. In den Jahren 1739-41 ging die methodistische Bewegung durch eine ernste Krise, ausgelöst durch die quietistische Auffassung einiger Herrnhuter, die alle, die das Heil suchten, aufriefen, sich jeglicher äußerer Taten und Sakramente zu enthalten und geduldig auf das Heil zu warten. John Wesley grauste es vor jeder Art von Antinomismus, und er nannte es daher "eine schwärmerische Teufelslehre, daß wir nicht Gutes tun dürften, es sei denn, unsere Herzen seien frei dafür". Was er positiv meinte, legte er in einer seiner ausgewogensten und klügsten Predigten dar. Unter dem Titel "Über die Gnadenmittel" sprach er über das Gebet, das Suchen in der Schrift und das Abendmahl[11]. (Darüber, daß die Erweckungsbewegung von Anfang an eine eucharistische Erweckung war, sind sich alle Historiker einig!)

John Wesleys Sicht der Taufe war im ganzen die herkömmliche, und er gab eine Abhandlung seines hochkirchlichen Vaters Samuel Wesley über Wiedergeburt in der Taufe mit nur kleinen Änderungen neu heraus. Entscheidend für eine Erweckungsbewegung, die ihr Zentrum in der Verkündigung hatte - unter Verkündigung verstand Wesley "Christus anbieten" - und daran glaubte, daß der Heilige Geist das Evangelium von unserer Errettung propter Christum in die Herzen bringt, wo und wann er will, ist hingegen die zweite Hälfte von CA 5. Hier sei eine Bemerkung zur Beichte mit Bezug auf CA 11 und 20 angefügt. Wesley teilte seine Methodisten in verschiedene Gruppen oder Gemeinschaften ein. Einige dieser christlichen Zellen waren für Bußfertige und Rückfällige, andere für solche, die der Vollkommenheit schon näher waren. Zu diesen Gruppen zählten die "Banden" (band meetings), die unter der Leitung von Laien zusammenkamen, um sich gegenseitig zu raten und ihre Sünden zu bekennen. Wesley verteidigte sie gegen den Vorwurf, damit werde eine katholische Beichtpraxis eingeführt, indem er sagte, es seien ja keine Priester da, die die Absolution erteilten, und er berief sich darauf, daß die Kirche von England die Beichte empfehle.

Was die Frage der guten Werke und ihren Platz im Leben des Christen betrifft, so hält sich Wesley streng an Art. 12 der 39 Artikel (der CA 20 entspricht), wo es heißt: Sie sind "die Früchte des Glaubens ... und entspringen einem wahren und lebendigen Glauben mit Notwendigkeit", und an Art. 13, der bekennt: "Werke, die vor der Gnade Christi und der Inspiration durch seinen Geist getan werden, gefallen Gott nicht."

Diese Grundsätze gab Wesley nie auf, auch dann nicht, als seine Beziehungen zu den

anglikanischen Calvinisten und den Anhängern der Gräfin Selina Huntingdon (1707-1791) in den Jahren 1770-71 in eine Krise gerieten und ihm wegen seiner Angriffe gegen den Antinomismus vorgeworfen wurde, er lehre die Rechtfertigung aus den Werken. Immerhin befand sich die Methodistenkonferenz in einem richtigen Status confessionis und mußte eine Erklärung herausgeben, die von Wesley und allen seinen Predigern unterschrieben wurde: "Wir verabscheuen die Lehre von der Rechtfertigung aus den Werken als eine höchst gefährliche und widerwärtige Lehre... Unseren Glauben und unser Vertrauen setzen wir allein auf das Verdienst unseres Herrn und Heilands Jesus Christus als unsere Rechtfertigung und Rettung in Leben, Tod und Gericht... Und niemand ist ein wahrer gläubiger Christ und kann gerettet werden, wenn er nicht gute Werke tut, wenn dazu Zeit und Gelegenheit ist; aber am Erwerb unserer Rechtfertigung haben sie keinen Teil."[12]

André Maurois hat einen berühmten Roman über einen englischen Soldaten im Ersten Weltkrieg geschrieben. Sein Titel lautet "Les Silences du Colonel Bramble". Dieser Soldat saß da, sog an seiner Pfeife, und am wichtigsten waren die Dinge, die er nicht sagte. Man weiß, daß es sich mit dem Augsburger Bekenntnis ganz ähnlich verhält. Auch in ihm gibt es an sehr wichtigen Stellen solches Schweigen. Und nachdem wir die Passagen durchgegangen sind, an denen Wesley mit ihm übereinstimmt, müssen wir jetzt zugeben, daß er noch vieles in seinem Verkündigungspaket hat, was nicht nach Luther oder Melanchthon oder der Konkordienformel aussieht. Man darf das nicht zu hoch bewerten, aber immerhin gibt es zwischen Methodisten und Lutheranern noch einiges zu diskutieren.

Wesley war stark vom Gedanken der Wiedergeburt beeinflußt, den Martin Schmidt das zentrale Thema des Pietismus nennt[13]. Was Wesley darüber zu sagen hat, hängt sowohl mit der pietistischen Lehre als auch mit der Unterscheidung der puritanischen Theologie zwischen Rechtfertigung und Heiligung als gesonderten Teilen des Heils zusammen. Sein Verständnis der Rechtfertigung als Wiedergeburt findet sich jedoch schon aufs schönste dargestellt in einem der großartigsten Abschnitte von Melanchthons Apologie. Und Melanchthon war es auch, der bei den ersten Gesprächen zwischen lutherischen und englischen Theologen den Satz "Justificatio est regeneratio et vivificatio" gebrauchte, der sich auch in den Wittenberger Artikeln findet[14].

Es ist unwahrscheinlich, daß Wesley Melanchthons Apologie jemals gelesen hat. Aber er wäre hoch befriedigt gewesen von der Art und Weise, wie Melanchthon das

neue Leben des Christen schildert, dessen Wille durch den Heiligen Geist befreit wird, so daß er das Gesetz Gottes zu befolgen und Gott wohlgefällige Werke zu tun beginnt. Und wenn man Wesley wegen seiner Betonung der Heilsgewissheit und der christlichen Erfahrung eines übertriebenen Subjektivismus bezichtigen möchte, so bedenke man, daß es Melanchthon war, der in CA 20,8 so ausführlich vom Trost des erschrockenen Gewissens spricht und der - worauf Heinrich Bornkamm nachdrücklich verweist - dem "Herzen" eine wichtige Rolle zumißt, ebenso wie der persönlichen Aneignung (pro me) der Wohltaten Christi, welche auch Wesley wichtig ist.

Wenn also Wesley für das "Gnadenevangelium" eintrat (wie die Methodisten zu sagen pflegten), so vertrat und verteidigte er Grundbegriffe, die letzlich aus der lutherischen Reformation stammten. Es wäre leicht zu zeigen, wie sie in Gestalt der Lieder von Charles Wesley in die methodistische Tradition eingegangen, ja zur Liturgie und zum Glaubensbekenntnis der Methodisten geworden sind. Als die Methodisten in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts von der neuen anglokatholischen Bewegung angegriffen wurden und man ihnen "Rechtfertigung durch das Gefühl" vorwarf, entfalteten Thomas Jackson (1783-1873) und Jabez Bunting (1779-1858) die Rechtfertigung durch den Glauben ganz im Sinne Wesleys als ein Erbe, das die Methodisten von der Kirche von England empfangen hatten.

Natürlich müssen sich die Methodisten wie alle anderen Kirchen - und vielleicht noch mehr als diese - fragen, wieweit dieses ursprüngliche theologische Gut im gegenwärtigen Methodismus tatsächlich wirkt und lebt. Was macht ein Methodist in Kuba oder Finnland oder Estland oder New York oder Malaysia oder Ghana aus dem, was die Methodisten "unsere Lehren" zu nennen gewohnt waren? Bewegt sich die Pfarrerschaft überhaupt noch im Rahmen der evangelischen Bewegungen des 16. oder 18. Jahrhunderts? Und wie steht es denn mit den Laien, die bei uns noch weniger von Theologie halten als in anderen Kirchen, mit den Scharen guter, anständiger Christen, die viel praktische Wohltätigkeit und sozialen Einsatz aufzuweisen haben, aber die evangelische Lehre einer kleinen, konservativen Minderheit überlassen haben, die mit den Erweckungspredigern des späten 19. Jahrhunderts, beginnend mit Ira David Sankey (1840-1908) und Dwight Lyman Moody (1837-1899), enger verbunden ist als mit John Wesleys Predigten und Charles Wesleys Liedern? Darüber hinaus stehen wir alle vor der Aufgabe, unsere Anthropologie in einer solchen Weise neu zu formulieren, daß wir den Mythos von Adam nicht mehr als historisch postulieren müssen, ein Problem, mit dem sich schon Edmund Schlink in den Fußnoten seiner "Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften" herumgeschlagen hat[15].

Wie steht es mit der Entmythologisierung der Anthropologie unserer Bekenntnisse? Und - wenn wir uns darüber klar sind, daß so etwas nötig ist -, wie verhindern wir, daß sie sich nicht auch auf die Lehre von Gott und von Person und Werk Christi ausdehnt? Und sind das überhaupt Fragen an eine einzelne Kirche? Braucht es hier nicht eine Sichtung des communis sensus fidelium unter der Leitung des Heiligen Geistes?

Doch kann man auch allzu schwarz sehen. Trotz Schwäche, Untreue und der Sturmböen des Unglaubens und Halbglaubens bleibt es wahr, daß die eine Kirche Jesu Christi in Gott allein lebt und webt und ist. Und trotz aller hohlen Rhetorik und Sentimentalität und der verschiedensten Formen eines eingefleischten Pelagianismus - ist das die britische Krankheit? Einige halten sie für ihren höchsten Ruhm! - wissen viele, viele Christen, wenn sie sich dessen auch nur halb bewußt sind, daß das Heil ein Geschenk ist, daß die Liebe Gottes allein uns hält im Leben und im Sterben und daß nur Jesus Christus uns retten kann.

Wesley hat eben doch recht. Der eine Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, ist das "propter Christum", und auf ihrem Weg durch die Zeit bekennt die Kirche mit ihrem ganzen Sein wie die ersten methodistischen Prediger: "Jeden Augenblick, o Herr, komm' dein Sterben mir zugut!"

ANMERKUNGEN

[1] S. den Aufsatz von *Stephen W. Sykes* im vorliegenden Heft.

[2] The Journal of John Wesley, Standard Edition *(Nehemiah Curnock, Hrsg.)*, Bd. 2, London 1938, S. 15.

[3] *Rudolf Herrmann*, "Zur theologischen Würdigung der Augustana", in: Luther-Jahrbuch 1930, München 1930, S. 162-214; *Heinrich Bornkamm*, Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1961.

[4] *John Hick, Hrsg.*, The Myth of God Incarnate, London 1977.

5 Works, Bd. 9 (1856), S. 184ff.

6 *Harald Lindström*, Wesley and Sanctification. A Study in the Doctrine of Salvation, London 1946, S. 50ff.

7 "The Circumcision of the Heart" (Sermon XIII) in: The Standard Sermons of John Wesley *(Edward H. Sugden, Hrsg.)*, Bd. I, London 1955⁵, S. 267-268.

8 Sermons I, IV, V und VI, ebd., S. 35-52, 87-146.

9 "Earnest Appeal to Men of Reason and Religion" und "Farther Appeal" in: The Works of John Wesley, Bd. 11: The Appeals to Men of Reason and Religion and Certain Related Open Letters *(Gerald R. Cragg, Hrsg.)*, Oxford 1975, S. 37ff, 95ff.

10 Ebd., S. 456f.

11 "The Means of Grace" (Sermon XII) in: The Standard Sermons of John Wesley, Bd. I, S. 237ff.

12 The Journal of John Wesley (s. Anm. 2), Bd. 5, S. 425ff.

13 Vgl. z.B. *Martin Schmidt*, Art. "Pietismus", RGG³, Bd. V, Sp. 370f.

14 Vgl. *Georg Mentz, Hrsg.*, Die Wittenberger Artikel von 1536, Leipzig 1905 (Nachdruck: Darmstadt 1968), S. 30 u. 31.

15 *Edmund Schlink*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1946².

Professor Gordon Rupp war durch Krankheit verhindert, an der Konsultation teilzunehmen. Statt seiner verlas Pastor Helmut Nausner (Österreich) den Text des Referats und ergänzte und kommentierte ihn aus der Sicht eines dem amerikanischen Zweig des Methodismus (Vereinigte Methodistische Kirche) angehörenden Theologen.

Die Aussprache mußte leider aus Zeitgründen sehr stark eingeschränkt werden. Es kam deshalb auch nicht zur Bildung einer entsprechenden Diskussions- oder Interessengruppe. Jedoch gab Prof. Thomas Tredway (USA), Mitvorsitzender des lutherisch-methodistischen Gesprächs in den USA und Mitglied der internationalen Dialoggruppe zwischen Methodistischem Weltrat und Lutherischem Weltbund, eine lutherische Stellungnahme zum Referat Gordon Rupps, die im folgenden in ihren wesentlichen Teilen wiedergegeben werden soll:

Hinsichtlich des Verhältnisses zur lutherischen oder - allgemein - zur kontinentalen Reformation gibt es im Methodismus zwei große Richtungen. Die eine sieht in der evangelikalen Erneuerungsbewegung des 18. Jahrhunderts die abschließende Vollendung der britischen Reformatoren. In diesem Sinne heißt es in dem Referat: "Wenn also Wesley für das 'Gnadenevangelium' eintrat (wie die Methodisten zu sagen pflegten), so vertrat und verteidigte er Grundbegriffe, die letztlich aus der lutherischen Reformation stammen."

Andere Methodisten jedoch sehen das Verhältnis zwischen Wesleyanismus und Luthertum nicht so eng. Sie erkennen zwar die wichtige Verbindung zwischen beiden Bewegungen an, betonen aber Elemente im Methodismus, die für den englischen Protestantismus Korrektur und Ausgleich bedeuteten. Sie sehen den Ursprung wesentlicher Merkmale des Methodismus nicht in Wittenberg oder Genf, sondern noch weiter in der Vergangenheit, nämlich in der Zeit der Kirchenväter. Diese Richtung im Methodismus ist im Kontext der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts entstanden und entspricht deren Bestreben, Orthodoxe und Katholiken ebenso wie Protestanten einzubeziehen.

Beide Anschauungen finden Anhaltspunkte sowohl in der Confessio Augustana als Dokument als auch in der Entwicklung des Luthertums und des Methodismus als geschichtlichen Bewegungen. CA 4, CA 6 und CA 20 sowie die Apologie der Augsburgischen Konfession vertreten eine Auffassung von Rechtfertigung und Heiligung, die mit der Wesleys übereinstimmt. Der Gründer des Methodismus hätte mit nicht größerem Eifer die wesentliche und notwendige Verbindung zwischen Glaube und Werken herstellen können, als Melanchthon es hier tut. Die Wesleysche Betonung der Heiligkeit

steht nicht in Widerspruch zum Augsburgischen Bekenntnis. Wer das behauptet, übersieht, wie ausführlich Melanchthon in diesen Dokumenten den katholischen Vorwurf widerlegt, die Theologie der Reformatoren böte keine feste Basis für christliches Handeln. Man könnte, ohne dem Text Gewalt anzutun, durchaus die folgende Aussage der Confessio Augustana (CA 27,49f) als eine methodistische Aussage gelten lassen, die der Definition christlicher Vollkommenheit voll Genüge tut: "Dann die christliche Vollkommenheit ist, daß man Gott von Herzen und mit Ernst furchtet, und doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben, auch Vertrauen faßt, daß wir umb Christus willen ein gnädigen, barmherzigen Gott haben, daß wir mugen und sollen von Gott bitten und begehren, was uns not ist, und Hilfe von ihm in allen Trubsalen gewißlich, nach eins jeden Beruf und Stand, gewarten, daß wir auch indes sollen mit Fleiß äußerlich gute Werk tun und unsers Berufes warten."

Das schwierigste Problem, das die Confessio Augustana für die methodistische Theologie bietet, könnte Art. 18 (Vom freien Willen) sein. Melanchthon selbst war kein begeisterter Anhänger der Lutherschen Auffassung vom unfreien Willen und von der Prädestination. Aber als sich das Problem so stellte wie 1530 in Augsburg, da bekannte er sich zu der Position, die - in der berühmten Auseinandersetzung der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts über des Menschen Willen und Gottes Gnadenwahl - Luther gegenüber Erasmus eingenommen hatte. Der Verfasser der Confessio Augustana tat das aus demselben Grunde wie Luther: um die Souveränität der göttlichen Gnade zu wahren. Hier müssen Lutheraner die zugestandenermaßen arminianische Tradition der Wesleyanhänger fragen, wie Gottes allmächtige Gnade - diese Grundaussage der Reformation - theologisch besser bewahrt werden kann als in der Weise, wie Luther und Melanchthon es taten: während der menschliche Wille in weltlichen Dingen wirkt, ist das Heil allein Tat Gottes und in seiner Wirkung unabhängig vom menschlichen Willen.

Es scheint also so zu sein, daß die Confessio Augustana auf seiten der ersten von mir genannten beiden Auffassungen steht, daß nämlich die evangelikalen Erneuerungsbewegungen des 18. Jahrhunderts in England wichtige Gedanken der kontinentalen Reformation des 16. Jahrhunderts weiterführen. Aber gerade dieses geschichtliche Urteil führt in Schwierigkeiten. Denn als geschichtliche Ausdrucksform christlichen Glaubens und Lebens zeigen Luthertum und Methodismus wichtige Unterschiede des Stils und der Akzentsetzung. Aus den vielen Belegen, die die letzten drei Jahrhunderte bieten, seien hier nur einige erwähnt. Zu den kritischen Punkten der gegenwärtigen methodistisch-lutherischen Begegnung zählt das getrübte Verhältnis zwischen

John Wesley und seinen pietistischen Freunden in und um 1740. Martin Schmidt meint in seiner großen Wesley-Biographie, daß die Schwierigkeit, die Wesley mit den Herrnhutern hatte, nicht einfach in der pietistischen Spielart des Luthertums lag. Das Problematische lag in der zentralen Tendenz des gesamten Luthertums hin zu dem, was Wesley Quietismus nannte. Man könnte auch Edmund Schlink erwähnen und was er über die Ablehnung jedes zeitlichen oder geradlinigen "ordo salutis" in der lutherischen konfessionellen Tradition seit 1530 sagt. Es ist typisch für den Methodismus, daß er von "zur Vollkommenheit gelangen" spricht und die Neigung hat, Rechtfertigung und Heiligung als zeitliche Folge zu verstehen. Die klassische lutherische Tradition dagegen betont eine gewisse Gleichzeitigkeit im christlichen Leben - *simul justus et peccator*.

Man möchte gewiß nicht Probleme erfinden, wo es keine gibt. Aber diese Unterschiede in Charakter und Geschichte zwischen den Kirchen, ob sie sich zur Confessio Augustana oder zum Wesleyschen Erbe bekennen, sind Teil der reichen Verschiedenheit der universalen Kirche und Anlaß zum dankbaren Gedenken und sorgfältigen Durchdenken.

H. M.

TRINITARISCHE ÖKONOMIE UND CHRISTOLOGIE

Eine orthodoxe Betrachtung zur Confessio Augustana unter besonderer Berücksichtigung der Artikel 1 und 3

Konstantinopels Reaktion auf das Augsburger Bekenntnis

Wie es scheint, wurde 1573 von Tübinger Theologen eine recht gute griechische Übersetzung der Confessio Augustana nach Konstantinopel gesandt. Zwei Gründe mögen diesen Schritt veranlaßt haben: Entweder war den Reformatoren als isolierter Gruppe an Anerkennung ihrer Sache und Unterstützung ihres Glaubens durch eine der Hochburgen östlicher Christenheit gelegen, oder man meinte lutherischerseits die orthodoxe Kirche, die sich in prekärer Lage befand und einen Leidensweg gehen mußte, beeinflussen zu können. In der Hoffnung auf eine positive Stellungnahme hatte 1559 schon Melanchthon dem Ökumenischen Patriarchen Joasaph II. eine griechische Übersetzung des Augsburger Bekenntnisses nach Konstantinopel gesandt, deren Empfang aber vom Patriarchen nicht einmal höflichkeitshalber bestätigt wurde[1]. Beide Versuche waren von dem Wunsch getragen, den Teil der orthodoxen Welt, der außerhalb des Konflikts der reformatorischen Bewegung mit Rom geblieben war, für eine gemeinsame Front gegen Rom zu gewinnen.

Auf den Brief, die beiden Predigten und den Text der Confessio Augustana, die Patriarch Jeremias II. 1573 von den Tübinger Theologen erhielt, antwortete er 1576 mit einem objektiven theologischen Schreiben, in dem er die unstrittigen wie auch die strittigen Punkte aufführte und insbesondere zu letzteren Stellung nahm. Die lutherische Seite gab sich damit nicht zufrieden und sandte sofort einen weiteren Brief. Daraufhin schilderte Jeremias 1579 in einem zweiten theologischen Schreiben die Grundsätze des orthodoxen Glaubens und machte schließlich in einem dritten und letzten theologischen Schreiben (1581) die lutherische Seite aufrichtig und würdevoll auf gewisse Irrtümer und Widersprüche in ihrer Einstellung aufmerksam[2]. Weil deutlich ein Engpaß erreicht war und er um der Orthodoxie, des Glaubens der ungeteilten Kirche willen zu keinem Kompromiß bereit war, brach er den Briefwechsel ab, in dem er offen und realistisch auf unannehmbare lutherische Positionen und eine gewisse theologische Inkonsequenz hingewiesen hatte, die in seinen Augen ein Abweichen vom Glauben der ungeteilten Kirche Christi darstellten

---

Bischof EMILIANOS TIMIADIS, Metropolit von Silibria, vertritt den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf.

Bedenkt man, daß die Confessio Augustana in vieler Hinsicht eine Rechtfertigung gegenüber dem Kaiser darstellte und von Mißständen in der lateinischen Theologie und vom Niedergang der Kirche jener Zeit motiviert war, werden der polemische Geist und der häufig extreme Kurs des Handelns begreiflicher. Patriarch Metrophanes Kritopoulos (1589-1639) zog bei anderer Gelegenheit zur Erläuterung seines Standpunkts die Medizin zum Vergleich heran, um zu zeigen, daß gewisse Traditionen, Sakramente und kirchliche Praktiken bei falscher Anwendung schädlich statt nützlich sein können. Wir lehnen ärztlich verordnete Medikamente nicht ab, weil sie von unvernünftigen Leuten falsch angewandt werden, sondern empfehlen ihren weisen Gebrauch zur Wiederherstellung der Gesundheit. Ähnlich wurden in der Kirche Christi gewisse Traditionen durch unrichtige Befolgung nicht unnütz. Die Kirche empfehle vielmehr, um ihrer heilsamen Wirkung willen den rechten vernünftigen Gebrauch davon zu machen. In dieser Weise seien die wesentlichen Traditionen in der Alten Kirche ohne Hinzufügungen oder Abstriche erhalten geblieben[3].

Das Schreiben des Patriarchen war väterlich, brüderlich und würdig im Stil und vermied Wendungen, die seine Briefpartner hätten verletzen können. Vielmehr redete er sie an als seine Brüder, seine Lieben, ermahnte sie als "in Christus geliebte Kinder der Kirche Gottes" dies zu tun, jenes zu unterlassen.

Zu CA 3 Stellung nehmend, schrieb er: "Das Göttliche ist Eines von Natur und nicht Vieles, auch Eins an Kraft, Gewalt, Allmacht und Herrschaft. Das Göttliche ist dreigestaltig, nicht Eine Person, obwohl es in sich eins und ungetrennt nach der Gottheit ist. Die eine Person nicht geboren, die andere geboren, die dritte ausgehend; als Vater, Sohn und Geist angerufen ... Diese Dreieinigkeit ist der Schöpfer aller Kreaturen. Sie hat sie aus dem Nicht-Sein hervorgebracht und der Zeit unterstellt, die erkennbaren wie die wahrnehmbaren, die sichtbaren wie die unsichtbaren. Weil der dreieinige Gott für uns Sorge trug, wurde durch das Wohlgefallen des Vaters und die Mitwirkung des Geistes der Logos, der seiner Gottheit nach unverändert und ungewandelt bleibt, ohne Leiden und ohne natürliche Zeugung Fleisch um unseretwillen und nahm unsere vollendete Natur ungeteilt an."[4]

Die Schreiben des Patriarchen waren im allgemeinen durchaus kritisch. Dennoch wollte er wohl noch strittigere Fragen nicht aufgreifen, da dies womöglich zu einem abrupten Ende des Briefwechsels geführt hätte. Vielmehr verweilte er beharrlich und ausführlich bei der Einfügung des Filioque und bei den Weisen, wie die Gottheit den Menschen und die Kreatur erreicht. Dazu entfaltete er unter Berufung auf Johannes

von Damaskus die patristische Lehre von der Hypostase Gottes und von den göttlichen Kräften: "Man muß jedoch wissen, daß etwas anderes die Wirksamkeit, etwas anderes das Wirksame, etwas anderes die Wirkung und etwas anderes der Wirkende ist. *Wirksamkeit* ist die *tätige* und wesenhafte *Bewegung* der Natur. Das Wirksame ist die Natur, von der eine Wirksamkeit ausgeht. Wirkung ist die Vollziehung der Wirksamkeit. Wirkend ist der, der die Wirksamkeit ausübt, oder die Hypostase."[5] Und mit Berufung auf Gregor von Nazianz schreibt er, daß ein Unterschied bestehe zwischen Erzeugen und Geburt, Wollen und Willen, Sagen und Wort (legein kai logos). Die ersteren seien das "Bewegen" (kinein), die letzteren die "Bewegung" (kinesis).

Zur Christologie schreibt er, daß in keiner der alten Schriften von Jesus Christus als dem Haupt allein die Rede sei ohne Erwähnung der Glieder seines Leibes, d.h. der Versammlung der Gläubigen, die ihm durch die Taufe eingegliedert sind. Auch im Alten Testament sei Jahwe immer von Israel, seinem erwählten Volk, begleitet. Eine Teilung, die zwischen Leib und Haupt scharf unterscheide, könne zu einer monistischen Christologie führen, wie sie in der Alten Kirche als einseitig und unangemessen betrachtet wurde. Der "totus Christus" bleibe der Grund, auf den die frühen Christen ihren Glauben an die Menschwerdung und an Christi Erlösungswerk gründeten.

Mit großer Geduld und tiefer geistlicher Einsicht appelliert Jeremias an Wissen und Vernunft seiner Leser. Er fordert sie auf, von ihren Irrtümern und Mißverständnissen im Blick auf den orthodoxen Glauben abzulassen, da doch alle Praktiken und liturgischen Bräuche in der Schrift begründet seien. Zwar nannte er sie "hochweise", "gelehrte" Männer, tadelte aber jede falsche Auslegung überlieferter Worte. Man brauche "nicht gewisse Schriftworte anders auszulegen und zu verstehen, als die Leuchten der Kirche und ökumenischen Lehrer es getan haben. Diese haben in Übereinstimmung mit Christus, der Wahrheit selbst, unserem Gotte, ausgelegt. Wir aber, das ist unsere Gemeinde, halten daran fest und bleiben dabei"[6].

Seine Meinung, daß die Verfasser der Confessio Augustana manches wohl deshalb mißverstanden hätten, weil sie sich von neuen Lehrern leiten ließen, spricht Jeremias ohne Umschweife aus. Er bittet sie darum, an den Auslegungen der sieben Ökumenischen Synoden festzuhalten, denn "es tut nicht not, ewige Grenzen, welche die Väter errichtet haben, zu beseitigen ... Wenn Ihr bisher gesündigt habt, nun aber vernünftig berichtigt, so werdet Ihr des Lobes würdig sein bei Gott und bei den Menschen und bei uns. Sündigen nämlich ist menschlich, die Sünde berichtigen

aber ist engelhaft und heilsam"[7].

In seinem dritten und letzten theologischen Schreiben äußert sich Jeremias erstaunt über die Beharrlichkeit der lutherischen Ablehnung von Heiligenfürbitte, Ikonen- und Reliquienverehrung, Bußübung und Mönchsleben. Dies überrascht ihn um so mehr, als selbst die römische Kirche einige dieser Überlieferungen werthalte. Seltsamerweise führt er die lutherische Verweigerung auf "einige Hebräer" zurück, die "in geheuchelter Frömmigkeit" solche Verfälschungen verbreiteten. Diese machten Fortschritte im Schlechten und nähmen täglich zu. Haben wir es hier mit einem subtilen Antisemitismus zu tun, oder waren einige Juden tatsächlich die treibenden Kräfte hinter einer Kampagne gegen die alten Bräuche?

Schließlich bittet Jeremias, den Schriftwechsel einzustellen, da sich ein Fortschritt und eine grundlegende Übereinstimmung nicht feststellen lasse. Er hat den Eindruck, daß die alten Schriften mißbraucht, die Zeit der Väter und Konzilien mißachtet werden und alle Ermahnungen und Einwände aus seinen früheren Briefen nichts gefruchtet haben. Nun möchte er nicht mehr behelligt werden: "Geht nun Euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl."[8] So endete der erste Versuch einer Verständigung und Wiederherstellung der Beziehungen zwischen Konstantinopel und dem Luthertum.

Angesichts seines begrenzten Einblicks in die historische und politische Situation, in der die Augsburgische Konfession entstand, und seiner völligen Unkenntnis der Hintergründe jener stürmischen Zeit ist Jeremias für sein scharfsinniges Urteil und seine Weisheit zu bewundern. Die Artikel der Konfession wirken in ihrer Formulierung für einen modernen Katechismus zu unvollständig. Es fehlt ihnen die "Infrastruktur", die die notwendige innere Beziehung zur Fülle unseres Glaubens herstellen könnte. Von diesem Gesichtspunkt her könnte eine neue Betrachtungsweise beitragen, das Vakuum zu füllen. Dem orthodoxen Theologen bieten sich drei Hauptbereiche für eine Stellungnahme. Es sind dies 1. die trinitarische Ökonomie, ihre Entfaltung in der Vaterschaft Gottes und das Filioque in Beziehung zur Stellung des Heiligen Geistes im Heilsgeschehen; 2. eine weitere Begriffsklärung im Blick auf das "Wesen" (ousia) der Gottheit, auf die Energien Gottes, d.h. auf Gottes Handeln gegenüber der Schöpfung; 3. ein umfassenderer Begriff von der Inkarnation im Verhältnis zur Soteriologie; die praktische Anwendung der Christologie auf das erlöste Leben des Menschen bzw. die Konsequenzen der Inkarnation für die Menschheit. Damit berühren wir die Ausdrucksformen der von Christi Kreuz und Auferstehung ausgehenden Segnungen und die Rolle der Kirche und der Sakramente im allgemeinen.

Da die Confessio Augustana einem begrenzten Zweck dienen sollte, da sie auf einen bestimmten Anlaß bezogen, in ihrer Methode apologetisch und erklärend angelegt und es auch nicht beabsichtigt war, in einem so kurzen Dokument alles erschöpfend zu behandeln, hielt der Verfasser es für angebracht, systematisch zusammenzustellen, was er dem Kaiser vorbringen wollte. Diesen Begrenzungen ist es zuzuschreiben, daß die beiden uns beschäftigenden Artikel (CA 1 und 3) nicht den ganzen Bereich der trinitarischen Theologie und der Christologie behandeln. Hier soll darum vor allem auf das Fehlende hingewiesen werden. Da die Konfession viele Seiten hat und ähnliche Auffassungen auch in anderen als den hier behandelten Artikeln vertreten werden, können wir etwas allgemeiner vorgehen und den Gegenstand unserer Untersuchung erweitern und ergänzen. Begriffe, Formulierungen und Aussagen dürfen nicht aus ihrem Zusammenhang gerissen werden, denn sie entstehen nicht in einem historischen Vakuum.

Es genügt also nicht, die Augsburgische Konfession neu zu lesen. Angesichts ihres Gelegenheitscharakters muß sie vielmehr umformuliert und umgestaltet werden. Lücken sind zu füllen, unzureichende Wendungen zu verbessern, damit sie den Glauben der ungeteilten Kirche Christi besser reflektiert. Vom besonderen Charakter der Konfession und den fehlenden Bezügen zu Konzilstexten einmal abgesehen, sind die Inkarnationsbezogenheit ihrer Theologie und ein gewisses Maß an gesunder Christologie durchaus zu würdigen.

Der handelnde und heilbringende Gott

Jeremias betrachtet die Confessio Augustana nicht ausschließlich nach dogmatischen oder theoretischen Gesichtspunkten. Er geht auch ausführlich auf die ethischen Konsequenzen des Zusammenhangs zwischen Christi Selbsterniedrigung (kenosis) und der täglichen Hingabe der Getauften ein. Die Einheit und Untrennbarkeit der drei Personen der Trinität ist von unermeßlicher Bedeutung und eine Lektion in Solidarität und wahrer Liebe. Was Christus in seinem Erdenleben und vor allem durch seine Passion und sein Leiden getan hat, sollte jeden von uns in seinem Umgang mit den Mitmenschen leiten. Denn die Menschwerdung ist keine isolierte Manifestation der göttlichen Ökonomie, die keinen Bezug zur Menschheit hätte. Sie mahnt uns ständig, Demut zu üben, uns zu entäußern, des Nächsten Last zu tragen und des anderen, des jenseitigen Lebens zu harren. Christus ist ein *typos*, ein

Prototyp. Sein Beispiel bleibt kein theoretisches Vorbild. Gott befähigt uns vielmehr zu dieser Vollkommenheit und zu dieser Nachfolge, indem er für alles sorgt, wessen der Mensch bedarf. Der Mensch erhält jede Möglichkeit und Hilfe, um Gott gemäß, ein *alter Christus* oder *Christus prolongatus* zu werden. Hier kommt das soteriologische Element ins Spiel: Wie wird das, was wir göttliche Gnade nennen - die vom Kreuz und von der Auferstehung ausgehenden Segnungen -, weitergegeben und mitgeteilt? Wir stehen hier vor einem Paradox und Mysterium, mit dem sich auch Symeon von Thessalonich beschäftigt hat. Nach seiner Überzeugung kann der Mensch der Segnungen Gottes teilhaftig sein. Also wird Gott, obwohl unerreichbar und nicht mittelbar, dank der Inkarnation paradoxerweise zugänglich, mitteilbar und erreichbar:

"Die Natur Gottes ist unfaßbar und unbegreiflich, doch seine Gnade wird uns aus dem Wesen (ousia) zuteil. Wenn wir davon ausgehen, daß er nicht mitteilbar sei, dann existiert Gott nicht. Die Häretiker sagen, wenn man überhaupt an Gott teilhaben könne, dann teile er sich in seinem Wesen (ousia) mit. Wir sagen, daß das Wesen (ousia) gänzlich unsichtbar und nicht mitteilbar bleibt. Wir glauben aber, daß wir die aus dem Wesen strömende und sich ergießende Herrlichkeit und Erhabenheit, seine Gnade und Macht, ganz menschlich betrachten dürfen und daß sie uns zuteil werden. Die Gesichte der Propheten, die Erleuchtungen der Heiligen und ihre wunderbaren Erscheinungen, das Wirken der göttlichen Kräfte und der göttlichen Gnade - nicht des Wesens -, all das wird uns zuteil. Wir glauben, daß nur dieses göttliche "proslema" hypostatisch mit dem Wort vereinigt ist, so daß wir dadurch Verbindung mit Gott haben können. Durch die Gnade, die wir bei ihm finden, haben wir Zugang zur Fülle der Gottheit, die in ihm Gestalt angenommen, in ihm gewohnt hat, wie Paulus sagt."[9]

Darin erkennen wir die immerwährende Sorge Gottes für die Menschheit. Bei dem Versuch, die Frage nach dem "Wie" zu beantworten, gewann in der traditionellen Diskussion über das "Wo" des Leibes Christi der Begriff des Raumes Bedeutung, wobei - mit Aristoteles oder Ockham - zwischen verschiedenen Formen der Präsenz unterschieden wurde. Sollte man, wenn so viel von "primitiver Kosmologie" die Rede ist, diese Frage nicht theologisch untersuchen? Inwieweit wird im Luthertum der Begriff des Raumes volumetrisch oder im Sinne von "Gefäß" aufgefaßt? Ist dies nicht gerade der Raumbegriff der griechischen Kosmologie, der von den Vätern abgelehnt und durch eine Lehre vom "Ort" ersetzt wurde, in der der "Ort Gottes" vom Sein Gottes bestimmt wird, wie man ja auch den Ort des Menschen von seinem Wesen her definiert? Wie verwenden wir

die Worte "ist", "existiert" usw.? Wenn Aristoteles in seiner Lehre von den logischen Begriffen (Prädikabilien) unseren Gebrauch des Verbs "sein" untersucht, ist es dann nicht auch wichtig, daß Theologen über die Kopula "ist" und ihre Verwendung in Sätzen wie "Das ist mein Leib", "Jesus ist der Sohn Gottes" nachdenken? Wenn wir den Begriff "Raum" nur im Sinn von "Gefäß" verstehen, bedeutet die Inkarnation, daß die Krippe den Gottessohn "enthält". Von daher wird verständlich, warum im Luthertum Calvins Anschauung, daß der Sohn bei seiner Menschwerdung nicht den Thron des Universums verließ, als das "extra Calvinisticum" bezeichnet wird - als wäre etwas "extra", *außerhalb* des Gefäßes geblieben. In einem solchen Begriffsrahmen werden auch das Beiwort "mythologisch" und die Forderung einer "Entmythologisierung" und einer kenotischen Christologie verständlich.

Wir sehen die ganze trinitarische Ökonomie in der Kirche verwirklicht. Der Sündenfall der ersten Menschen veränderte den Prozeß der Vergottung des Menschengeschlechts, nicht aber das Weiterwirken der göttlichen Vorsehung durch die Kirche. Zur Stärkung ihres Heilsamtes bedurfte es der außergewöhnlichen Tat, der Inkarnation des vor aller Ewigkeit seienden Logos und seines fortwährenden Wohnens unter den Menschen. So ist die Kirche seit Christi Epiphanie zum eigentlichen Zentrum der Erlösung des Menschen geworden. Paulus spricht im Zusammenhang mit dem Geheimnis der Kirche von den unsagbaren himmlischen Offenbarungen (2Kor 12,4). Das Geheimnis der Kirche gründet deutlich in der Tiefe des Lebens der Dreifaltigkeit.

Das Nizäno-Konstantinopolitanum vergleicht das Geheimnis der Kirche mit dem Geheimnis der Trinität und erhellt in dieser Weise das Geheimnis des theandrischen Zusammenwirkens am Heil der Welt. Kurz vor seiner Passion erläuterte Christus dieses Verhältnis der drei Personen zur Kirche und ihren Gliedern mit großer Klarheit (Joh 14,23; 16,26). Die Doxologie der Dreieinigkeit ist ein notwendiger Teil des Gottesdienstes. Bei der Taufe wird die Aufnahme des neuen Gliedes in die Kirche durch dreimalige Immersion des Täuflings und Anrufung der drei Personen manifestiert. In Anaphora und Epiklese wird stets auf die konsubstantiale und unteilbare Dreieinigkeit verwiesen.

Dieser Gott ist offenbar weder allmächtig noch allwissend im engeren Sinne. Er ist in hohem Maße im Weltprozeß immanent und transzendiert ihn nicht bis zu dem Grade, daß menschliche Sünde oder Fehlfunktionen der Natur aufgehoben würden. Sein Grundplan ändert sich nicht mit dem Lauf der Ereignisse, doch muß er wegen des unerwarteten Verlaufs der Dinge immer neue Wege zu seinem Ziel finden. Gott

wird von der Welt nicht berührt. Er genügt sich selbst. Und wenn die Bibel sagt, daß er die Welt brauche, dann weil der Mensch ihn braucht und das menschliche Dasein ohne ihn nicht denkbar ist. Vom Standpunkt der Liebe her dürfen wir sagen, daß Gott ohne die Welt nicht Gott wäre und nicht Gott sein könnte.

Gewiß kann man die Frage des Verhältnisses von Transzendenz und Präsenz Gottes auch unmittelbar betrachten. Die biblische Vorstellung von der göttlichen Offenbarung in den sich ständig wandelnden Ereignissen wird dann in neuer Weise plausibel. Gottes kontinuierliches Einwirken auf die Natur wird wiedererkannt, obwohl der wissenschaftliche Unglaube diesen Gedanken verwarf, darin anfangs vom Deismus mit seiner Vorstellung von einer vollendeten, vollkommenen Schöpfung und statischen Welt und in jüngerer Zeit auch vom Existentialismus unterstützt, der den Glauben auf die Weise reduziert, wie der Mensch gefühlsmäßig auf Ereignisse reagiert.

Am auffälligsten ist vielleicht die scheinbare Klärung des Problems des Bösen, und zwar nicht nur des menschlichen, sondern auch des "natürlichen Bösen". Die Neuheit und Spontaneität des Prozesses, die Freiheit aller Wesen, aus ihrem innersten Sein heraus zu antworten, bedeutet, daß Böses, Sünde und Tragik sich mit gewisser Häufigkeit immer wieder ereignen müssen. Gott läßt es zu als unvermeidliche Konsequenz der Freiheit, die etwas Gutes ist. Was uns wie Grausamkeit der Natur erscheint - ihre Wildheit, die durch Stürme, Vulkanausbrüche und Krankheit angerichteten sinnlosen Zerstörungen -, sind in Wirklichkeit Pannen während der Versuchsphase, Unfälle, die Gott im Lauf der Zeit zum Guten wendet, indem er seinen Willen fast wie mit Zwang durchsetzt. So ist das Problem des Bösen gelöst dank der Fähigkeit Gottes, es zu überwinden, dank der göttlichen Allmacht.

Die Kirchenväter betrachteten das Böse, den Irrtum und die Ketzerei durch das Prisma der Souveränität Gottes, der sie auch das trinitarische Handeln in kosmischer Dimension zuordneten. Gott ist die Realität ohnegleichen. Jede andere Realität ist wandelbar und vergänglich, durch göttlichen Willen aus dem Nichts entstanden. Gott allein ist der Ursprung des Lebens und des Guten. Ein Bruch im göttlichen Verhältnis zur Schöpfung führt daher zu deren Vernichtung, weil ihr die lebensspendende Kraft des Guten entzogen wird. Das Böse besteht also nicht vor dem Guten und ist auch nicht aus ihm hervorgegangen. Es ist vielmehr die Folge des gebrochenen Verhältnisses zwischen Gott und Schöpfung. Gott leidet nicht an dieser Entzweiung, aber der Mensch wird zu vielerlei Bösem, zu Heidentum, Unglauben und Irrtum verleitet.

Grundlegend für das Verständnis dieser Zusammenhänge ist die Tatsache, daß die Welt durch göttlichen Willen aus dem Nichts erschaffen ist. Darum sind Schöpfung und Mensch vergänglich und haben keine Eigenexistenz und keinerlei Ähnlichkeit mit der Wesenheit des selbstexistenten Gottes, der ohne Anfang und Ende, grenzenlos und jenseits von Zeit und Raum ist. In diesem Zustand der Ferne und im Verhältnis zwischen der sich selbst genügenden göttlichen Realität und der vergänglichen Schöpfung fällt der Mensch, wenn er sich von Selbstsucht leiten läßt, aus eigenem Willen und eigener Wahl der Selbstzerstörung und Entstellung anheim. Wenn er aber mit Gott und im Einklang mit Gottes Willen lebt, werden ihm neues Leben und Seligkeit zuteil. Der Fall des Menschen als Entfremdung von Gott und Entfernung aus seiner inneren *koinonia* führt zum Tode. Dieser Weg ist für den Menschen endgültig und ohne ein Zurück zur Quelle des Lebens. Darum sind die Inkarnation des Logos, die Kreuzigung und die Auferstehung Christi die einzigen Mittel für den Menschen, sein Verhältnis zur Quelle des Friedens und der Versöhnung wiederherzustellen, so daß er wieder Kind und Glied im Hause Gottes werden kann.

All dies setzt, wie Athanasius von Alexandria sagt, voraus, daß ein Unterschied besteht zwischen dem unfaßbaren Wesen Gottes und seinen Energien. Gott kommuniziert mit der Welt nicht durch sein Wesen, sondern durch seine Energien. Wäre es anders, hätten wir Heidentum und Irrtum, weil die Welt fast wie Gott wäre oder Gott fast wie die Welt. Es ist aber die ganze Schöpfung, durch göttlichen Willen aus dem Nichts hervorgegangen, etwas von Gott radikal Verschiedenes und bedarf des Schutzes und der Erlösung durch ihn.

Teilhabe an der ganzen Dreifaltigkeit

Wenn wir sagen, daß Gott für alles Sorge trägt, dann ist dabei zu bedenken, daß diese Vorsorge von allen drei Personen der Trinität in gleichem Maße und ungetrennt geleistet wird. Nach Kol 1,17 und Hebr 1,3 ist es der Erstgeborene aller Schöpfung, der Sohn Gottes, der mit seinem Wort alle Dinge trägt und in dem alles Erfüllung findet. Clemens von Alexandria sieht im Sohn die "väterliche Kraft", immer bereit, nach dem Willen des Vaters zu helfen, so daß selbst "der Letzte von seiner Fürsorge und Herrschaft nicht vergessen wird"[10]. Athanasius von Alexandria sagt, daß "der allmächtige und allvollkommene Logos des Vaters über allem ist, alles in sich beschließt und alle Schöpfung leitet und regiert"[11]. Gregor von Nazianz bezeichnet die besondere Vollmacht des Logos als seine "Regierungsgewalt"[12].

Bei Gregor von Nyssa, der in einem Traktat nachweist, daß es nicht drei Gottheiten gibt, und das Geheimnis des Handelns des dreieinigen Gottes erklärt, heißt es: "Weil in der heiligen Dreifaltigkeit Wille und Energie eins sind, ist offenbar, daß alle Vorsehung, Fürsorge und Aufsicht über das Universum der heiligen Dreifaltigkeit anvertraut und nicht gemäß ihrer Zahl aufgeteilt ist."[13] Dies stimmt mit dem biblischen Wort überein, daß nicht nur der Sohn, sondern auch der Vater unablässig wirkt, daß er die Vögel unter dem Himmel nährt und nichts ohne seinen Willen geschieht (Joh 5,17; Mt 6,26.31).

Was nach meiner Ansicht fehlt, ist ein breiterer Zugang zu Gottes Ökonomie und seinem Verhältnis zur Schöpfung und Welt. Mit anderen Worten, es genügt nicht zu sagen, was Gott ist - soweit wir es mit den annähernden, unzureichenden Begriffen unserer Sprache überhaupt können. Es muß vielmehr auch gesagt werden, was er für die Schöpfung *tut, ständig tut.* Gott trägt Verantwortung für uns. Wir sind seine Geschöpfe. Er greift fortwährend ein. Wie ist das zu verstehen? Die drei Personen der Trinität sind eine göttliche Einheit. Als Einheit handeln sie auch im gemeinsamen Werk der Heiligung und Erlösung des Menschen. Die Heilige Schrift erläutert die Aufgabe, die der Kirche hierbei zukommt. Das Handeln des Geistes ist dynamisch, ein immerwährender Erweis des göttlichen Bemühens um unser geistliches Wachstum. Wir haben einen gnädigen, einen sich mitteilenden Gott. Die Lehre von der immanenten Trinität sollte nicht von der ökonomischen Trinität und die Lehre von den "opera trinitatis ad intra" nicht von den "opera trinitatis ad extra" getrennt werden. Der dreieinige Gott vollbringt sein schöpferisches, erlösendes und heiligendes Werk alle Tage an allen Christen, die das Gnadenangebot annehmen und sich zu eigen machen. Mir scheint die Hervorhebung des Evangeliums als einziger Quelle frommer Erkenntnis der Trinität und als einzigem Weg zu dem heiligen Gott übertrieben, weil sie zum Buchstabenglauben führt.

Es liegt hier noch ein weiterer Widerspruch. Das Nizänische Glaubensbekenntnis entstand in einer hierarchischen Kirche, damit es in einer Kirche gelesen und bekannt wurde, die die Sakramente, die Ordination, das Bischofsamt, die apostolische Sukzession usw. für ebenso wichtig hielt wie die Heilige Schrift. Weil die Confessio Augustana alles, was in der Tradition hochgehalten wurde, in einem einzigen Kriterium, nämlich in der Heiligen Schrift, zusammenfaßt und die Tradition dadurch schwächt, erhebt sich die Frage, was Luther mit seiner Reformation eigentlich erreichen wollte.

Hier besteht ein Zusammenhang mit dem Problem der Unendlichkeit Gottes, die gemäß orthodoxer Theologie ein wesentliches Merkmal der Gottheit ist. Gregor von Nyssa war der erste Denker, der über Platon und Aristoteles hinausging und den Begriff der Unendlichkeit Gottes mit allen seinen Konsequenzen in die Theologie einbrachte. Doch die Unendlichkeit von der er spricht, ist etwas völlig anderes als das "apeiron" (Grenzenlosigkeit) der platonischen und aristotelischen Kosmologie. Von Platon stammt der Ansatz zu einer Definition, nach der unendlich ist, was weder Anfang noch Ende hat[14]. Aristoteles sagt hingegen in seiner "Physik" - nach der bei ihm gewohnten Kritik aller älteren Meinungsäußerungen -, unendlich sei nicht das, außerhalb dessen nichts, sondern das, außerhalb dessen immer noch etwas existiere[15].

Diese Definition ist scherzhaft gemeint, denn wenn Aristoteles wirklich gedacht hätte, daß das Unbegrenzte keine Grenzen habe, wie hätte er dann von "exo" (außerhalb) reden können? So zu reden, hat nur dann Sinn, wenn man das "außerhalb" auf das eigene Denken und nicht auf das Universum bezieht. So weit wir in unserem Denken auch fortschreiten mögen, die Grenze werden wir nie erreichen. Die begrifflichen Grenzen, in die wir Gott einzuschließen versuchen, vermögen ihn nicht zu fassen. Für Platon liegt das Besondere der Unendlichkeit Gottes in ihrer Einfachheit und Unteilbarkeit. Für Gregor von Nyssa besteht das unterscheidende Element in Gottes "nicht endlichem" Charakter (apeiron), der ihn unbestimmbar (aoriston), unbeschreibbar (aphraston) und unfaßbar (aperilepton) macht. Diese Betrachtungsweise hat entscheidende Konsequenzen für unser Verständnis des kosmischen Prozesses als Ganzem. Die Menschheit hat teil an dieser Unendlichkeit, obwohl auch ein radikaler Unterschied zwischen ungeschaffener Unendlichkeit und teilgegebener Ewigkeit besteht. So ist Gott also nicht einfach die Spitze der Hierarchie der Vollkommenheit. Der Gedanke der Vollkommenheit ist nur dann sinnvoll, wenn er von allen endlichen Grenzen befreit und nicht statisch, sondern dynamisch verstanden wird. Für Gregor war die Vollkommenheit des Menschen oder des Universums nichts Statisches. Vielmehr verstand er darunter ein unendliches Fortschreiten zum Guten in einem Prozeß ohne Ende. "Unendlich" hat mit dem eigentlichen Wesen Gottes wenig zu tun; denn letzlich ist Unendlichkeit oder Unbegrenztheit ein negativer, aus unserer eigenen Erfahrung der Endlichkeit abgeleiteter Begriff. Darum sieht Gregor in der Unendlichkeit Gottes auch nicht die einzige zentrale Kategorie. Er will vielmehr die Gefahren zeigen, die sich jedem denkerischen Bemühen stellen, das auf der Grundlage von Kategorien und Modellen, die der endlichen Existenz entnommen sind, zu rasch zur Unendlichkeit Gottes vorstoßen möchte.

Gottes Transzendenz ist für die Theologie wesentlich. Die Anstrengungen der Prozeßtheologen, die Kluft zu verringern, sind oft eindrucksvoll, aber dennoch zum Scheitern verurteilt. Alle wissen wir beispielsweise bei der Frage, was die Zukunft bringt, daß Gott bei Zukunftsprognosen in der Regel besser abschneidet als wir Menschen. Wenn wir Gottes Allmacht zu bewahren versuchen, indem wir von ihr als stets gegenwärtiger Macht oder Beständigkeit reden, ihn aber in anderer Weise eingrenzen - z.B. in seiner Fähigkeit, der Natur zu gebieten -, dann reden wir in Wirklichkeit gar nicht von Allmacht. Wenn wir versuchen, seine Souveränität mit seinen Grenzen zu vereinbaren, indem wir letztere auf einen freiwilligen Machtverzicht Gottes zurückführen, dann reden wir nicht eigentlich von Grenzen, sondern von unserer Überzeugung, daß das Wesen Gottes Liebe ist. Wenn wir meinen, das Vorhandensein des Bösen in der Natur mit einem guten und weisen Gott in Einklang zu bringen, indem wir die Eigengesetzlichkeit der Natur und die Reaktion des Menschen auf Naturereignisse für das Böse verantwortlich machen, bleibt die Frage dennoch unbeantwortet, warum Gott die Möglichkeit zum Bösen überhaupt zuläßt. Wir können versuchen, den Gedanken der göttlichen Transzendenz wiederzugewinnen, indem wir auf die geeigneten Metaphern zurückgreifen. So können wir z.B. sagen, daß Gott die Welt transzendiert wie der Mensch seinen Leib. Doch solange die Welt dem, was Gott vermag, Grenzen setzt, kann keine Metapher die in der biblischen Spiritualität begegnende Transzendenz erfassen.

Liebe und Leiden strömen aus Gott und begrenzen ihn nicht. Die Transzendenz sollte als begriffliche Hilfe, nicht aber als eine Form von Immanenz verstanden werden, die Gott gegen seinen Willen einschränkt. Belassen wir es bei der Feststellung, daß die Welt Gott etwas angeht, aber in seiner Existenz auf sie angewiesen ist er nicht.

Konsequenzen der Inkarnation

Die christologischen Auseinandersetzungen in der frühen Kirche waren eine natürliche Konsequenz der tiefen Sorge, wie der Mensch sich bessern und seine Schuld aus der Zeit seit Adam überwinden, wie er, mit anderen Worten, das Vater-Sohn-Verhältnis wiedergewinnen, wieder zu Gott gelangen und, wie Christus, eine neue Kreatur werden könnte. Ist Christus ein erreichbares Vorbild, oder ist die sündhafte Natur so unüberwindlich und stark, daß sich der Mensch vergebens widersetzt, vergebens kämpft und hoffnungs- und hilflos auf immer unter die Herrschaft seiner gefallenen Natur verdammt ist?

In den ersten Jahrhunderten beschäftigten sich viele christliche Denker mit diesen Problemen. Augustin widerlegte Pelagius mit der Feststellung, daß der Mensch gar nicht anders sein könne, als er ist, weil er gänzlich und unwiderruflich verdorben und entstellt sei. So entstand die Theologie der Gnade. Weil viele Menschen das Göttliche in uns als zu schwach und ungenügend empfanden, um das Irdische in uns zu überwinden, erhob sich die berechtigte Frage, ob Christi Menschwerdung und Erdenleben angesichts der Unmöglichkeit, den Menschen wieder zu seiner einstigen Herrlichkeit zu erheben, nicht vergeblich war.

Die Kirchenväter erkannten die enge Beziehung der Lehre von der Epiphanie Christi zu Leben und Wirklichkeit des Menschen. Sie bestätigten, daß die Menschwerdung in der Ökonomie Gottes dem Menschen zu einem besseren Leben verhelfen und alles Verstreute wieder vereinen soll. Das ganze Erlösungswerk Christi ist auf das menschliche Streben nach Erlangung des ewigen Vorbildes ausgerichtet, wie er es in seiner Lehre vorgestellt hat. Nicht als erdachtes Wesen, sondern als Mensch wie alle Menschen hat Christus den Versuchungen widerstanden und den Tod besiegt.

Die hypostatische Union der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu hat für das menschliche Verhalten, und zwar besonders für unseren Willen und unsere Freiheit, noch eine weitere Konsequenz. Darum ringen Heilige und Asketen unablässig um Beherrschung ihres unzulänglichen Willens und um Befreiung von jeder fleischlichen Begierde und von der irdischen Herrschaft der Sinne. Je größer die Freiheit des Willens von materiellen Bindungen, desto besser formt er sich nach Christus, der seinen eigenen Willen dem Willen des Vaters unterwarf. In diesem Verzicht auf den natürlichen, aus unserer gefallenen Natur hervorgegangenen Willen wird wahre Freiheit erreicht, die sich durch ein ausgeprägtes Moment von "Selbstbestimmung" auszeichnet. Die Aneignung eines gesunden Willens bedeutet zugleich, daß der böse Wille ausgeschieden und verworfen wird. Erst dann kann ein Mensch Christus, das vollkommene, lebendige Wesen, in sich fassen, denn vollkommenes Leben ist, nach Gregor von Nyssa, die "Imitatio der göttlichen Natur"[16]. Maximus Confessor sagt ferner, höchstes Ziel der Heiligen sei es, mit der heiligen Dreifaltigkeit nicht nur vereint zu sein, sondern ihr auch ganz konkreten Ausdruck zu geben und sie im Leben nachzuahmen[17]. Christus gibt jedem Menschen alle Kraft und Fähigkeit, deren er bedarf, um dem Beispiel des Prototyps, des Urbildes zu folgen und es nachzuahmen, um dadurch zum Antityp, zum Abbild der Gottheit zu werden. Wenn Gott auch unvergleichlich und für uns unerreichbar ist, gibt es in unserem Herzen dennoch etwas Einmaliges, das den Schöpfer sehnsüchtig sucht, erwartet

und erhofft. Es ist dies eine Reise nach Hause, zurück in die rechte Umwelt. Gregor von Nyssa erklärt das richtig in der Weise, daß in uns etwas verborgen sein müsse, was uns Gott ähnlich sein läßt; denn damit jeder Mensch Gottes teilhaftig sein kann, müsse etwas in unserem Sein dem entsprechen, an dem wir teilhaben[18]. Hier erkennen wir die zuversichtliche Grundausrichtung der orthodoxen Soteriologie. Sie entspringt vor allem der tiefen Oberzeugung, daß der Mensch trotz seiner Unstetigkeit immer Imago Dei bleibt - auch trotz des gnostischen Fatalismus, trotz der Prädestinationslehre, von der er besessen ist und die ihn mit dem düsteren Bild der unglückseligen "massa damnata" ängstigt. Die Orthodoxie ist von der pelagianischen Abweichung unberührt geblieben. Unsere zutiefst verletzliche gefallene Natur kann ihre Grenzen ohne Stärkung durch heilbringendes göttliches Einwirken nicht überwinden. Der Sündenfall hat die kreative Fähigkeit des Menschen zu rechtschaffenem Handeln beträchtlich geschwächt. Die Väter warnen davor, die dem freien Willen entspringende Absicht mit dem Handeln zu verwechseln. Augustin lehrte, daß der Mensch.es nicht vermag, nicht zu sündigen ("non posse non peccare"). Doch warnen die Väter vor den verschiedenen Formen eines angestammten Pelagianismus und bejahen die unumschränkte Freiheit des Willens und seine Fähigkeit, sein *fiat* zu sagen zu dem Verlangen nach Heil und Erneuerung.

Gregor von Nazianz hat das *Paradox Jesu* und die enge Beziehung zwischen Inkarnation und Erlösung eindrücklich dargestellt:

"Er wurde geboren, und er war auch gezeugt worden. Von einer Frau wurde er geboren, und doch war sie eine Jungfrau... Er wurde in Windeln gewickelt, aber er legte die Grabtücher ab, als er auferstand. Er wurde in eine Krippe gelegt, und doch wurde er von den Engeln gepriesen, von einem Stern verkündet und von den Weisen angebetet... Er hatte weder Gestalt noch Schöne bei den Juden, und doch war er für David die Fülle der Schönheit vor allen Menschenkindern. Er war auf dem Berge voll des Glanzes, und er übertraf die Sonne an Leuchtkraft und führte ein in die Geheimnisse der Zukunft.

Er wurde getauft als Mensch, und doch erließ er die Sünden als Gott... Er wurde versucht als Mensch und blieb doch siegreich als Gott... Er hungerte und speiste doch Tausende. Er litt Durst, und doch rief er: 'Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke.'... Er litt Mühsal, und doch war er die Erquickung der Mühseligen und Beladenen...

Er betet und er erhört die Gebete. Er weint, und doch macht er dem Weinen ein Ende. Er fragt, wo Lazarus niedergelegt ist, denn er war Mensch. Und doch erweckt er Lazarus zum Leben, denn er war Gott... Wie ein Schaf wird er zur Schlachtbank geführt, und doch ist er der Hirte Israels und nun auch der Hirte der ganzen Welt... Er ist krank und verwundet und heilt doch jede Krankheit und Schwäche. An das Holz wird er erhöht und wird gekreuzigt, und doch bringt er wieder zurecht durch das Holz des Lebens... Er gibt sein Leben dahin und hat doch die Macht, es wieder zu nehmen. Der Vorhang ist zerrissen, denn die geheimnisvollen Pforten des Himmels sind offen, die Felsen bersten, und die Toten stehen auf. Er stirbt und macht doch lebendig. Durch seinen Tod vernichtet er den Tod. Er wird begraben und steht doch wieder auf. Er steigt in den Hades hinab und führt doch die Seelen hinauf."[19]

Ober die Gottheit Christi wurde nie ohne Bezug zu den konkreten Konsequenzen für das menschliche Leben nachgedacht. Daß die nizänischen Väter so entschlossen gegen Arianismus, politische Unterdrückung und viele Widersacher eintraten, hatte seinen eigentlichen Grund darin, daß die ganze christliche Anthropologie auf dem Spiel stand. Darum bildete die Christologie den Kern der Lehre des Athanasius von Alexandria und seiner Predigten gegen die Irrtümer während des Arianischen Streits. Immer wieder nimmt er Bezug auf die Definition des ersten Konzils zu Nizäa (325), daß Jesus Gottes Sohn, mit dem Vater einerlei Wesens, wahrer Gott vom wahrhaftigen Gott ist. Nur wenn wir diese Lehre akzeotieren, dürfen wir von Erlösung, Heil und Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch reden. Allein das Wort Gottes wirkt die Erlösung des Menschen. Ohne die Inkarnation verbliebe der Mensch im Zustand seiner Verderbtheit, und auch noch so viele Opfer und Bußübungen oder Sühnehandlungen könnten ihn nicht befreien[20].

Durch seinen Heiland und Erlöser, Christus, von der Verderbtheit und der aus ihr resultierenden Tragik des Sündenfalls befreit und von der Furcht des Todes errettet, ist der Mensch zu neuem Leben wiedergeboren und gewinnt seine wahre Gottesebenbildlichkeit zurück, die durch seinen Ungehorsam entstellt war. Er findet seine ursprüngliche Schönheit wieder, und die seit seiner Vertreibung aus dem Paradies gebrochene Harmonie des Verhältnisses zu seinem Schöpfer ist wiederhergestellt. Bei Athanasius heißt es, der Logos selbst sei herabgekommen, um als Bild des Vaters den Menschen im Bilde Gottes wieder neu zu erschaffen[21].

Athanasius hat diese Theologie vom zentralen Gedanken der Teilhabe her entwickelt. Da sich Gott dem Menschen mitteilt, empfängt der Mensch die Gottheit - nicht not-

wendigerweise das göttliche Wesen, aber Gottes *Energien*, seine Sohnschaft - und hat teil an allen Gaben des himmlischen Vaters. Der erste Schritt ist die Taufe, die den Menschen vom Bösen befreit und ihn einem neuen Leben, einem Leben mit Gott zuführt. Das durch die Taufe eingeleitete sakramentale Leben erschließt dem Neugetauften den Zugang zu allen Segnungen. Den Höhepunkt dieses neuen Lebens bezeichnet der klassische Satz: "Der Logos Gottes ... wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden."[22] Diese "kaine ktisis" stellt die von der Sünde zerstörte Erkenntnis Gottes wieder her und bewirkt einen radikalen Wandel im sittlichen und sozialen Verhalten des Menschen.

Die Möglichkeit zur Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung und der Erkenntnis Gottes ist in der Person Christi, dem zweiten Adam, verwirklicht. In ihm ist das ganze Menschengeschlecht verkörpert *(anakephalaiosis)*. Durch den ersten Adam ging der Mensch der Möglichkeit zur Gemeinsachaft mit Gott verlustig. Das Bewußtsein dieser Verunmöglichung ist im Prozeß geschichtlicher Ereignisse immer stärker empfunden worden als die Teilhabe *(metoche)* an der Erkenntnis Gottes. Die ganze Natur wurde als gefallen betrachtet. Niemand konnte die Hürde überwinden, so tugendhaft und fähig er auch sein mochte. In der Inkarnation des Logos gewinnt die eigene Berufung Gottes konkrete Gestalt und wird als Ganzheit in der Person des theandrischen Christus konkrete, historische Präsenz "im Fleisch". Zugleich verkörpert sie das Ganze der menschlichen Annahme von Gottes Angebot zur Teilhabe an den dargebotenen Segnungen. Es ist dies eine Erneuerung der alttestamentlichen Angebote, die nun in neuer Form wiederkehren. Denn Christus ist wirklich eine neue "Schöpfung Gottes", eine neue "ktisis" und darum vom Fluch Adams nicht betroffen. Auch der "neue" Logos ist eine freie Person, aus dem menschlichen Geschlecht genommen. Seine Einzigartigkeit liegt in der "vollkommenen Gemeinschaft" *(oliki koinonia)* der göttlichen und menschlichen Natur[23]. Die gefallene und entstellte menschliche Natur, bislang gottfeindlich, ist in der Person Christi "wiederhergestellt" *(anakephalaiosis)* und der göttlichen Natur teilhaftig geworden (2Petr 1,4). Es ist eine zweifache, d.h. persönliche wie auch allgemeine oder katholische Wiederherstellung. Darum ist jede Reaktion auf die Berufung Gottes, sei sie negativ oder positiv, nicht mehr Sache der Natur, sondern der freien persönlichen Entscheidung. Dionysius Areopagita sagt davon: "Die unbegrenzte Menschenfreundlichkeit ... hatte mit allen unseren Schwächen, die Sünde allein ausgenommen, wahre Gemeinschaft, ward eins mit unserer Niedrigkeit, wobei sie die Beschaffenheit ihrer eigenen (göttlichen) Natur durchaus unvermischt und ungetrübt bewahrte, und

schenkte uns so für die Zukunft als Gliedern desselben Geschlechts die Gemeinschaft mit sich"[24].

In CA 3 werden der "Christus pro nobis" und die Tatsache der zwei Naturen Christi als wahrer Mensch und wahrer Gott bejaht. Neben der göttlichen wird Christus auch in seiner menschlichen Natur mit den Worten "Mensch geworden aus der reinen Jungfrau Maria" bekannt und somit die christologische Lehre von Nizäa übernommen. Doch eine Christologie, die die Bedeutung der hypostatischen Union für die irdische Wirklichkeit in Geschichte und Leben der Gläubigen nicht berücksichtigt, bleibt unwirksam, desinkarniert und ohne jede unmittelbare soteriologische Konsequenz. Wir wollen darum im folgenden betrachten, was Johannes Damascenus über Christi Erlösungshandeln und seine Konsequenzen für das menschliche Ringen um Befreiung und Humanisierung sagt.

Gefahren einer nicht konsequenten Inkarnationschristologie

Es dürfte zutreffen, daß die Confessio Augustana bestimmte begrenzte Aspekte der Inkarnation Christi zu stark hervorhebt. Die gut und sorgfältig ausgewählten Zitate aus dem Nizänischen Glaubensbekenntnis besagen, daß Christus für uns und zu unserem Heil vom Himmel herabgekommen ist. Die Dichte der Formulierungen bedeutet nicht, daß Wiederholungen unnötig seien. Mit den Worten "zu unserem Heil" ist die Erlösung gemeint, "für uns Menschen" meint die Deifikation. Beides sind Elemente der Inkarnation. Die Theologie des Heiligen Geistes, der Herrlichkeit und des Leidens zwingt uns, die rein negativen Aspekte von Genugtuung und Sühne in Gottes Gerechtigkeit zu überwinden, und leitet uns hin zu den positiven Bereichen des "Lebens in Christus" und des "königlichen Priestertums". Nach dem Beispiel unseres Vorläufers (Heb 6,19-20) geht der Christ in das Heiligtum der Dreifaltigkeit ein, in das Innere hinter dem Vorhang, um an der Liturgie des ewigen Hohepriesters teilzuhaben. Der Rest ist, wie Gregor von Nazianz sagt, Verehrung und Kontemplation in tiefem Schweigen[25].

Die Inkarnation will in Christus alle Dinge zusammenfassen (Eph 1,10) gemäß der heimlichen, verborgenen Weisheit Gottes (1Kor 2,7). Die Ökonomie der Herrlichkeit bleibt jenseits aller engelhaften Verklärung und übertrieben frommen Zuversicht des Menschen. Inkarnation impliziert größtmögliche Gemeinschaft. Die Menschheit Gottes ist mit der Lehre von der Vergottung, deren Kenntnis hier als Quelle und Ergänzung vorausgesetzt wird, schon gegeben. Sühne und Gericht sind die Antwort

auf den Fall. Im Herzen der Inkarnation gibt es keine Entsprechung außer dem Reich Gottes, weil es die Erfüllung ist. Weil sie die Sakramente verwaltet, ist die Kirche nicht lediglich ein "Medium" des Heils, sondern selbst Heil, Erwartung des Reiches Gottes. Jede andere Anthropologie ist verkürzt und arm, weil sie in doppelter Prädestination mit der Erbsünde beginnt und mit dem Jüngsten Gericht endet. Christus als göttliches Urbild bleibt unerreichbares Vorbild, weil eine Grundvoraussetzung der Gemeinschaft fehlt. Gottes Plan besteht in der Wiederherstellung des gefallenen Menschen zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit in einem Mysterium der "apokatastasis" oder Wiedervereinigung von Himmel und Erde, wie Gregor von Nyssa sagt[26].

Die These, daß der Mensch die Macht habe, sich selber zu erlösen, ist von allen Lehrern der Kirche widerlegt worden. Wie Epiphanius, ein berühmter Theologe und Diakon zu Catania, seine Aussage zu dieser Frage entwickelt, zeugt von tiefer Einsicht: "Weil die Sünde über uns gekommen ist, ist unsere gebrechliche Natur nicht mehr wie einst. Von daher erklärt sich, warum der Mensch seit dem Fall die Würde des ersten Adam nicht mehr erlangen kann. Wie sie ist, bedarf die menschliche Natur einer edleren Kraft, die stark, ja unwiderstehlich ist. Nur eine solche Kraft kann den Makel auslöschen, der von der Schwachheit unseres Willens herrührt. Mit Hilfe dieser zusätzlichen und außerordentlichen Kraft sind wir stark genug, jedem Rückfall zu widerstehen. Der ganze vom Heiligen Geist bewegte Chor der Propheten hat ein Vorherwissen um die verheißene und kommende Gabe. Jeder von ihnen hat gemäß seiner Zeit und den jeweiligen Gegebenheiten die Gabe solcher Segnungen vorausgesagt und mit der Verkündigung von der Offenbarung der konsubstantialen, heiligen und gleichewigen Trinität, Vater, Sohn und Heiliger Geist,verbunden. Gott hat sich in der Fülle seiner Güte selbst erniedrigt, ist auf die Erde gekommen und hat unsere Menschengestalt angenommen. Er hat sich entäußert, um unserer Natur, die er angenommen hat, durch das unsichtbare und immaterielle Feuer seiner Gottheit ihre ursprüngliche Würde zurückzugeben."[27]

Die Ausgießung besonderer Segnungen auf die Gläubigen erklärt sich aus dem zwischen ihnen und Christus bestehenden Verhältnis. Die Verherrlichung der Jungfrau Maria wurde durch die Erniedrigung des Sohnes ermöglicht. Durch die Jungfrau Maria wurde der Sohn Gottes zum Menschensohn, und durch den Sohn wurde Maria zur Muttergottes und empfing die "Herrlichkeit Gottes". Die Gottesgebärerin hatte als erstes menschliches Wesen teil an der endlichen Vergottung aller Schöpfung. Im Hymnus zum Tag Mariä Heimgang heißt es: "Die ganze Welt ist voll des Staunens angesichts deiner

göttlichen Herrlichkeit; denn du, o Jungfrau, die keine Ehe kannte, bist von der Erde in die himmlischen Wohnungen und das Leben ohne Ende entrückt und bringst allen Heil, die dein Lob singen." Die Hymnen zu diesem Fest feiern nicht ein einzelnes geschichtliches Ereignis, sondern beziehen die ganze Menschheit ein in seine Bedeutung und Herrlichkeit.

Wir heben die Konsequenzen der Inkarnation so nachdrücklich hervor, weil sich der Christ durch die mystische Vereinigung mit Christus alle göttlichen Fähigkeiten Christi zur Bezwingung des Bösen, des Todes und der Vergänglichkeit aneignet. Durch diese Erhöhung wurde aus dem Menschen mehr als nur ein irdisches Geschöpf. Darum gehört die zukünftige Geschichte solchen Gläubigen und Betern, denn sie allein verfügen über Lösungen und Antworten in wirtschaftlichen und sozialen Problemen, wo andere nur Ausweglosigkeit, Finsternis, Unvermögen und Hoffnungslosigkeit sehen. Die Humanwissenschaften leiden unter einem gewissen Determinismus, der den Lösungen und Hoffnungen Grenzen setzt. Von daher gesehen ist ein Christ ein Mensch des Unmöglichen, weil er einen Ausweg, einen sicheren Ausgang, ein Licht sieht und weil er äußeren Umständen niemals nachgibt. Sein Blick reicht über Grenzen und menschliche Horizonte hinaus. Er besitzt die geheime Kraft, von der Christus sagt, daß sie sogar Berge und andere Hindernisse versetzen kann (Mt 17,21). Alle Märtyrer des Glaubens haben es vermocht, menschliche Grenzen, Schwäche, Unglück und alle Hindernisse zu überwinden. In dieser Hinsicht waren sie Wundertäter, aber nicht durch eigenes Verdienst, sondern dank ihres starken Bandes mit Christus, der in unsichtbarer Weise alle vergöttlicht,ihm gleich und fähig macht, zu tun, was in den Augen der Welt unmöglich ist, denn ihre Werke haben eine geheime Quelle des Glaubens und der Stärke hinter sich. Dieses "Plus", das den Gläubigen gegeben ist, ist die Hauptursache ihrer Oberlegenheit über Furchtsame und Verzweifelte. Der Gläubige lebt in unumschränktem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, Sicherheit und Frieden, wo andere Angst und Enttäuschung erfahren.

Keine Lebensauffassung nimmt die Sünde ernster als die christliche. Doch gilt ihr das Böse als ein Additiv, das das menschliche Leben vergiftet, aber von Gott durch die Inkarnation Christi wieder entfernt werden kann und auch entfernt wird. Also kann der Christ alle Dimensionen des Bösen akzeptieren und sich dennoch positiv und zuversichtlich zum Leben stellen. Das Leben ist ein Segen, ein Geschenk Gottes, dessen sich der Mensch freuen darf. Zu leben ist kein Fluch, sondern eine Chance, in das Reich Gottes zu gelangen. Im Herzen der Wirklichkeit ist transzen-

dente göttliche Güte, die die Welt als gute Welt erschuf und grösser ist als Sünde und Tod, welche die Welt erworben hat.

Wie der Psalmist sieht der Christ im wachsenden Gras Zeichen und Gewähr, daß die Barmherzigkeit Gottes ewig bleibt. Im eucharistischen Opfer sehen wir den höchsten Ausdruck der Erlösung, den Ort göttlicher Gnade für den Sperling, der am Altar Gottes Platz findet, sein Nest zu bauen und seine Jungen aufzuziehen. Wir brauchen über das Wesen unserer Sünde nicht durch pessimistische Denker belehrt zu werden. Unsere Sünde ist nur von der christlichen Vergebung am Kreuz her zu verstehen. Außerhalb der Vergebung erscheint sie als Finsternis, nicht als Licht, und verwirrt nur und führt in die Irre. Solange das Böse nicht im Licht der göttlichen Schöpfung und Erlösung der Welt gesehen wird, erscheinen unsere fruchtlosen Qualen und Kämpfe als Teil des menschlichen Lebensgefüges und der menschlichen Welt. Eine solche Anschauung schließt aber die Erlösung aus und endet in bitterem Zynismus. Nur vom christlichen Verständnis des Bösen her läßt sich akzeptieren, daß das Leben gut ist.

Dieses geheimnisvolle Wunder wird in den orthodoxen Hymnen gefeiert, in denen sich der Dank der Gläubigen für die segenbringende Selbstentäußerung Christi ausdrückt: "Wie können wir dem Herrn vergelten, was er an uns getan hat? Um unseretwillen ist er Mensch geworden. Um der verderbten Natur willen ist das Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Ja, das hat er getan, der Wohltäter der Undankbaren, der Retter der Gefangenen, die Sonne der Gerechtigkeit für jene, die im Dunkeln liegen, der Sanftmütige am Kreuz, das Licht in der Hölle, das Leben im Tod, die Auferstehung der Gefallenen. Zu ihm erheben wir unsere Stimme: Ehre sei dir, unserem Gott."

Allgemeine Folgerungen

Es hieße voreingenommen oder ungerecht sein, wollte man in CA 1 und 3 nur Irrtümer und Ungenauigkeiten feststellen. Das Hauptproblem liegt gar nicht in den Aussagen als solchen oder in der wortgetreuen Wiedergabe von Glaubenssätzen. Im großen und ganzen finden wir darin nichts Unorthodoxes. Das Problem liegt woanders, nämlich im Gesamtkontext bzw. im Verhältnis des Inhalts der Lehre zu ihrem Kontext, d.h. zu ihrer Vor- und Nachgeschichte. Wir müssen auch fragen, in welchem kirchlichen Klima und unter welchen theologischen Voraussetzungen die Trinitätslehre und die Christologie formuliert wurden und von welchen Gemeinschaften sie bekannt werden sollten. Wir wissen, daß es damals - wie auch in jüngster Zeit wieder - viele

christliche Gemeinschaften gab, die eine bestimmte patristische Lehre oder die alten Glaubensbekenntnisse ohne Schwierigkeit anerkennen und übernehmen konnten. Weil sie sie aber in ein fremdes Lehrgefüge hineinnahmen, erschienen sie dort als zusammenhangloses, widersprüchliches, heterogenes Element. Dazu zwei Beispiele:

1. Seit einigen Jahren gewinnt in bestimmten christlichen Denominationen die Pneumatologie wieder stärker an Bedeutung. So ist z.B. von einigen die Epiklese wieder-eingeführt worden. Doch am Ganzen ihres Glaubens ändert das nichts. Es genügt eben nicht, ein einzelnes Glaubenselement herauszugreifen und alles übrige in seiner Zusammenhanglosigkeit zu belassen.

2. Andere haben zur Hervorhebung ihrer ökumenischen Orientierung und aus einer gewissen Achtung vor der ungeteilten Alten Kirche das Nizänum als Glaubensbekenntnis angenommen, ohne jedoch die Fülle des alten Glaubens in allen seinen Dimensionen zu übernehmen. So beschränkt sich ihre Verbindung mit der Alten Kirche auf ein einzelnes Moment. Die Alte Kirche hatte von Bekenntnissen jedoch einen ganz anderen Begriff. Ihr galten sie als Synopse oder Epitome des Glaubens der ganzen Kirche und nicht nur einer einzelnen Gruppe. Die Alte Kirche war katholisch und universal, weil sie alle Teile einbezog. Alle teilten dieselbe Lebensquelle, weil sie demselben Bischofsamt unterstellt waren. Es wäre undenkbar gewesen, einige Artikel aus ihrem Zusammenhang herauszulösen und sie gewaltsam und zusammenhanglos einem anderen Gefüge von Glaubenssätzen einzugliedern.

Der orthodoxe Charakter eines gegebenen Textes sollte aus dem Textganzen ersichtlich sein. Einzelne Texte sollten mit den übrigen harmonieren. *Homologia* bedeutete in diesem Zusammenhang, daß das Bekenntnis der Gemeinschaft im Einklang war mit dem, was die Kirche überall in der Welt bekennt. Alle Artikel mußten anderen ebenfalls annehmbaren Artikeln entsprechen. Was auch nur in einem Punkt abwich, galt als auszumerzender Fremdkörper. Kurz, der orthodoxe Charakter eines Bekenntnisses sollte aus dem Leben einer kirchlichen Gemeinschaft, aus ihrem Gottesdienst, ihrer Spiritualität und ihrem Ethos ersichtlich sein.

Hat der Inhalt der beiden uns hier beschäftigenden Artikel des Ausgburgischen Bekenntnisses einen Bezug zum Leben der christlichen Familie, die auf dieses Bekenntnis verpflichtet ist? Bis zu welchem Grade besteht dort eine entsprechende Struktur, eine Pneumatologie und Ekklesiologie im Zusammenhang der trinitarischen Ökonomie? Ähnlich muß auch die Ekklesiologie vom Begriff einer vereinten Ekklesia

ausgehen, die die Segnungen ihres mystischen Hauptes, Christus, empfängt. Wir können diese Interrelation in allen alten Glaubensbekenntnissen feststellen, die von Gemeinschaften mit hierarchischer Struktur und gesundem liturgischem Leben bekannt werden. Das erklärt sich von daher, daß ihr Glaube an Gottes Natur und die hypostatische Union der beiden Naturen Christi für sie der Maßstab war, der geistliches Leben, Zucht, Tradition und Kontinuität bestimmte. Es ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, daß alle Bekenntnisformulierungen der Konzilien in ihrem Einleitungsteil auf das Festhalten am alten Bekenntnis verwiesen, um die Kontinuität zu unterstreichen. Kein Konzil hat den jeweils vorangegangenen Text außer acht gelassen oder sich von ihm losgesagt. Diese Tatsache sollte man bei der objektiven Bewertung bestimmter Glaubensartikel - in unserem Fall des Augsburgischen Bekenntnisses - bedenken, denen dadurch kein Abbruch getan wird. Im übrigen ergäben die Lehren der orthodoxen Väter über die Trinität, über Gott, den Schöpfer, über die Himmelfahrt sowie die ekklesiologischen Implikationen des orthodoxen Denkens eine sinnvolle Gesprächsbasis.

In der Confessio Augustana werden entweder einige grundlegende Fragen bewußt übergangen, oder es wird bei der Formulierung der Glaubensartikel zu Dingen Stillschweigen bewahrt, die eigentlich gesagt werden sollten. Je tiefer man in den Text eindringt, desto stärker empfindet man seine beträchtlichen Lücken. Worin besteht z.B. die eigentliche Bedeutung von Wesen (ousia) im Verhältnis zu "energia"? Wie ist Gottes Verhältnis zur Welt zu verstehen? Warum wird der patristische Begriff "Ausgang" (ekporeuosis) gebraucht und nicht "Sendung" (pempsis)? Bis zu welchem Grade hält sich die Christologie des Augsburgischen Bekenntnisses treu an den Geist der alten Konzilien? Wir wissen, daß sich Treue nicht in der Hervorhebung bestimmter Anschauungen oder in der Wiederholung oder Umschreibung geläufiger Begriffe erschöpft, sondern auch einen umfassenderen Konsens impliziert. Der Begriff "homologia" (confessio) bedeutet, wie seine Herkunft zeigt, Obereinstimmung aller in allem. Eine gewisse Obereinstimmung hier und Meinungsverschiedenheit dort reichen also nicht aus. Der Glaube erschöpft sich nicht im Annehmen einer einzelnen Lehre aus einer bestimmten Epoche der Kirchengeschichte, sondern verlangt vielmehr die umgreifende Harmonie mit dem Glauben, der alle Epochen der Kirchengeschichte hindurch ungebrochen fortdauert.

Die Christologie ist von Anfang an mit der Ekklesiologie verbunden. Was Christus getan hat und bis zum Ende des Kosmos tut, hat mit seinem Leib, seinem Volk zu tun, von dem er auf Erden wie im Himmel nicht zu trennen ist. Inkarnation bedeutet

aktive und kontinuierliche Erlösung, kontinuierliches Heilshandeln. In seiner totalen Kenosis, in der tiefsten Niedrigkeit seiner Geburt, seines Leidens am Kreuz, seines Todes und seiner Grablegung, hat der Mensch gewordene Christus seine ganze Liebe zum sündhaften Menschen bewiesen. Es ist wichtig, daß durch Einfügung des Wortes "wahrhaftig" (CA 3,2) jedem Vorwurf des Doketismus entgegengetreten wird, als sei Christi Leiblichkeit nicht wirklich, sondern nur ein Phantom oder eine Erscheinung gewesen.

Die lutherische Theologie scheint sich in einem Prozeß der Neubestimmung und Umformung zu befinden, und man hat den Eindruck, daß sie von den theologischen Grundlagen sehr feste Begriffe hat. Angesichts der Suche nach Identität ist das Luthertum im 20. Jahrhundert gezwungen, uralte Fragen neu zu beantworten. Seine Flexibilität äußert sich in verschiedenen Schriften, aus denen man auf eine gewisse Differenzierung des Vorgehens und der Auffassungen innerhalb der Konfessionsfamilie schließen darf. Diese Flexibilität gründet sich im wesentlichen auf die "konfessionellen Ursprünge", also in der Hauptsache auf die in Zeiten der Auseinandersetzung von wenigen Verfassern formulierten Bekenntnisschriften, während die Texte der ökumenischen Konzilien von bemerkenswerter Obereinstimmung zeugen und den Konsens der ganzen Christenheit darstellen. Vom orthodoxen Standpunkt fehlt also das herauskristallisierte Unisono der Obereinstimmung, eine Art Sinfonie umgreifender Einmütigkeit.

Wir wissen, daß es in vielen lutherischen Bekenntnisschriften um die Abgrenzung von anderen Kirchen ging. Das Augsburgische Bekenntnis, das die Schriften der Väter respektiert und sich vielfach auf sie beruft, reißt um der Originalität willen dennoch Zitate aus dem Zusammenhang und gibt sie folglich nicht im rechten Sinne wieder. Ein Beispiel hierfür ist die "Isagoge in libros ecclesiarum Lutheranarum symbolicos" aus dem Jahre 1665. Diese Texte erlangten so viel Autorität, daß der Lutherische Weltkonvent 1929 (Kopenhagen) sich ausdrücklich auf die Bibel als die einzige Quelle für Lehre und Handeln berief und die Confessio Augustana als rechte Auslegung des Wortes Gottes bezeichnete[28]. Solche konfessionellen Texte zeigen, daß man die Schrift verstanden und aufgenommen hat und daß sie in den Lebensadern der Kirche pulsiert. Sie begründen ihre Aussagen mit dem Wort "quia", weil - *weil* sie den Glauben der Kirche und das Zeugnis der Einheit wiedergeben. Johannes Eck erwähnt in seinen 404 Artikeln, daß Luther gesagt habe, daß das Wort Homoousios ihm in der Seele verhaßt sei (Art. 82) und daß es dem heiligen Konzil zu Nizäa am Glauben gefehlt habe und die menschlichen Traditionen

die Oberhand gewonnen hätten (Art. 146). Darin äußert sich ein gewisses Mißtrauen gegenüber dem Glauben der ungeteilten Alten Kirche und auch der Standpunkt, daß es notwendig sei, etwas Neues zu schaffen.

Wie können wir nun die Autorität der Confessio Augustana zur katholischen Lehre von der universalen Kirche in Beziehung bringen? Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß das Augsburger Bekenntnis zu einem bestimmten Zweck verfaßt wurde, d.h. daß es der damaligen religiösen und politischen Situation mit einem starken römisch-katholischen Kaiser und der von den Eckschen 404 Artikeln ausgelösten Polemik gerecht werden mußte. Es hat daher eher begrenzten als für die ganze ökumenische Familie repräsentativen Charakter und zeugt von stark polemischem Geist. Der Norm "quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" des Vincentius von Lerinum hätten die lutherischen Lehren nicht genügt. Die lutherische Seite behauptet, daß die Lehraussagen der Kirchenväter keineswegs in jedem Fall klar und übereinstimmend seien, und beansprucht für sich selbst, von der Lehre der Alten Kirche nicht abgewichen zu sein.

Bis zu welchem Grade läßt sich im Text des Augsburger Bekenntnisses als Ganzem und auch in seinen einzelnen Teilen eine zusammenhängende dogmatische Linie nachweisen? Ist der gesamte Text im Einklang mit dem Glauben der ungeteilten Kirche? Ist die trinitarische Theologie auch im übrigen Teil der Lehre verwirklicht, und hat sie das ganze Leben der betreffenden Kirchenfamilie so durchdrungen, daß das Bekenntnis zum Kyrios und Pantokrator alles bestimmt und diese Gemeinschaft vor jeder Abweichung und jedem Irrweg bewahrt? Wie bringen die Glieder dieser Konfessionsfamilie die beiden Glaubensartikel (CA 1 und 3) in Beziehung zueinander und zur künftigen Erfüllung des schönen orthodoxen Hymnus: "Der Vater ist meine Hoffnung, der Sohn meine Zuflucht, der Heilige Geist mein Schutz. Ehre sei dir, o heilige Dreieinigkeit!"?

Macht die praktizierte Christologie dieser Konfessionsfamilie deutlich, daß der historische Jesus von diesem Leib (so unvollkommen und unwürdig er auch sein mag) untrennbar bleibt und ihn trotz des Schwankens und der Mängel vieler Glieder vorwärts leitet? Wir wollen nicht vergessen, daß Widerstreit und Sünde zu den Lebensvoraussetzungen der Ecclesia militans auf Erden gehören. Trotz unseres Versagens und unserer Unstetigkeit sind wir Pilger auf dem Wege zur Vollendung.

[1] Von ähnlich opportunistischen Vorstellungen ließ sich später der calvinistische Theologe Antoine Léger leiten, der ebenfalls einen Versuch unternahm, den Patriarchen von Konstantinopel für seine Seite zu gewinnen.

[2] Den Briefwechsel enthält *Johannes Karmiris*, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Graz 1968[2]; vgl. Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, hrsg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1958.

[3] *Karmiris*, Bd. 2, S. 545.

[4] Wort und Mysterium, S. 55.

[5] Expositio accurata Fidei Orthodoxae III, 15, MPG 94, 1048; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter (BKV), Bd. 44, Kempten und München 1923, S. 153.

[6] Zweites theologisches Schreiben, *Karmiris*, Bd. 2, S. 555; vgl. Wort und Mysterium, S. 192ff.

[7] Wort und Mysterium, S. 190.

[8] Ebd., S. 213.

[9] Dialogus contra haereses, MPG 155, 172.

[10] Stromateis VII, 2 B.

[11] Contra Graec. 42, 41, MPG 25, 54; vgl. BKV[2], Bd. 31 (1917), S. 72.

[12] Oratio XXX, MPG 36, 129.

[13] MPG 45, 128.

[14] Parmenides 10, 137 d.

[15] Physik D, 6, 207 a.

[16] De professione Christiana, MPG 46, 244.

[17] Ambigua, MPG 91, 1196.

[18] MPG 45, 21 C.

[19] Oratio XXIX, 19, 20.

[20] De incarnatione, MPG 25, 144, 119.

[21] Ebd.

[22] Ebd.

[23] MPG 3, 592.

[24] MPG 3, 441.

[25] MPG 36, 653.

[26] In Christi resurr., Oratio I, MPG 46, 609 CD.

[27] MPG 98, 1316.

[28] The Second Lutheran World Convention. The Minutes, Addresses and Discussions of the Convention at Copenhagen, Denmark, June 26 to July 4, 1929, Philadelphia 1930, S. 202.

Das Referat war in seinen wesentlichen Stücken eine Darlegung wichtiger Aspekte der Trinitätslehre und Christologie aus orthodoxer Sicht. Der Bezug zur Confessio Augustana trat demgegenüber zurück. Die Aussprachen versuchten darum, diesen Bezug zwischen Augsburgischem Bekenntnis und altkirchlichem Dogma stärker herauszuarbeiten. Man fragte unter anderem, *warum* die Confessio Augustana so bewußt und nachdrücklich an das altkirchliche trinitarische und christologische Dogma anzuknüpfen versuchte, *wie* das geschehen und wieweit das tatsächlich gelungen sei und was für eine *Bedeutung* dies für das ökumenische Gespräch, insbesondere für den lutherisch/orthodoxen Dialog haben könnte.

1. Schon die lutherische Diskussionseinleitung (Prof. Dr. Georg Kretschmar, BRD) stellte heraus: Die Aufnahme des altkirchlichen Dogmas war in der Confessio Augustana nicht etwas Sekundäres, und auch der Verweis auf apologetische Anliegen oder das bestehende Reichsrecht reicht nicht aus. Diese Rezeption hängt vielmehr zusammen mit "der eigentlichen Mitte des Augsburgischen Bekenntnisses im Kontext des Glaubens und Lebens der Christenheit überhaupt... Es war die tiefe Sorge der Wittenberger, daß unter dem Vorwand der Reformation oder des Rückgriffes auf das Evangelium die katholischen Grundwahrheiten des Christentums preisgegeben werden könnten." Die Intention der Confessio Augustana, "auf den gemeinsamen Glauben der ganzen Christenheit" zu verweisen, wird auch daran deutlich, daß in ihren trinitarischen und christologischen Aussagen die biblischen Belege, auf die sich die "Schwabacher Artikel" - eine der Vorformen des Bekenntnisses - noch ausschließlich bezogen hatten, ersetzt werden durch den expliziten Hinweis auf das Konzil von Nizäa.

Die Nähe zwischen Alter Kirche und Orthodoxie einerseits und Luthertum andererseits wurde von verschiedenen Teilnehmern auch im Blick auf Luthers Theologie exemplifiziert: im Blick auf seine Lehre von der "communicatio idiomatum", die Verbindung seiner Auffassung von der Niedrigkeit Christi mit dem altkirchlichen Kampfmotiv und seine Rechtfertigungslehre, die nur auf dem Hintergrund der altkirchlichen Christologie recht zu verstehen sei.

2. Wie eng die Confessio Augustana altkirchliche Christologie und reformatorische Glaubensüberzeugung zusammensehen und zusammengehalten sehen möchten, zeigt die Verklammerung von Art. 3 (Vom Sohne Gottes) und Art. 4 (Von der Rechtfertigung). Das war bereits im Referat von Edmund Schlink betont worden, wurde in der Diskussionseinleitung (Kretschmar) erneut aufgenommen und auch in der Diskussions-

gruppe unterstrichen: Die Verklammerung von CA 3 und 4 zeigt, daß es angemessener ist, auf die Mitte des Augsburgischen Bekenntnisses statt mit dem Begriff "Rechtfertigung" mit dem Begriff "Christus pro nobis" hinzuweisen. "Rechtfertigung ist angewandte Christologie und Trinitätslehre." Das werde "in dem Nebeneinander und in der sachlichen Zuordnung von Art. 3 und Art. 4 deutlich" (Gruppendiskussionsbericht). Heil ist der "für uns" (pro nobis) geborene, lebende, leidende, sterbende, auferweckte, erhöhte und wiederkommende Christus.

Von seiten der orthodoxen Teilnehmer wurde betont, "daß die Inkarnation und die sie bezeugenden altkirchlichen Bekenntnisse und Dogmen durchaus die Dimension des 'pro nobis' zum Ausdruck bringen". Im Heilsgeschehen geht es um "die reale Gegenwart Christi" für den Menschen. Hier liege "ein Schnittpunkt beider Traditionen" - der orthodoxen und der lutherischen - und "einer der wichtigsten inhaltlichen Ausgangspunkte für den lutherisch/orthodoxen Dialog". Allerdings müsse in diesem Dialog noch eingehender "geprüft werden, wieweit der Anspruch der Confessio Augustana, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse aufzunehmen, wiederzugeben und ... anzuwenden, sachlich gedeckt sei" (Gruppendiskussionsbericht).

In diesen Zusammenhang - so wurde in der Diskussionseinleitung und im Diskussionsgruppenbericht gemeinsam hervorgehoben - gehört auch die noch ausstehende Aufgabe, gemeinsam das Gespräch zwischen Orthodoxie und Luthertum, das im 16. Jahrhundert (Briefwechsel zwischen Tübinger Theologen und dem ökumenischen Patriarchen Jeremias II. über die Confessio Augustana) stattfand und im Einleitungsteil des Referats ausführlich herangezogen wurde, in seiner Bedeutung und seinen Resultaten neu zu prüfen.

3. Daß die Frage, in welcher Weise und in welchem Maße das Augsburgische Bekenntnis das altkirchliche Dogma rezipiert, noch näherer Prüfung bedarf, hatte schon die lutherische Diskussionseinleitung (Kretschmar) betont und in einzelnen Aspekten verdeutlicht:

a) In der Art, wie die Confessio Augustana die altkirchliche Tradition aufnimmt, zeigt sich, daß sie "tatsächlich den Anschluß an die *lateinische* altkirchliche *Tradition* gefunden hat, von der wir heute viel klarer als noch vor einem Menschenalter sehen, daß sie eben nicht selbstverständlich gemeinchristliche Tradition war". Es zeige sich z.B. am "Filioque", an der in der Christologie der Confessio Augustana spürbaren Satisfaktionslehre und an dem zwischen Gotteslehre (Art. 1) und Christologie (Art. 3) eingeschobenen Artikel über die Erbsünde, "daß wir Lutheraner Erben der lateinischen Kirche sind".

b) Die Tatsache, daß die Confessio Augustana im Unterschied zu Luthers "Bekenntnis" von 1528 einen eher heilsgeschichtlichen als trinitarischen Aufbau erhielt, brachte es mit sich, daß es schwer wurde, die Heilsbedeutung des Heiligen Geistes recht zum Ausdruck zu bringen. Das sei freilich nicht nur ein Problem der lutherischen Tradition. Seit etwa dem 11. Jahrhundert gelte das auch von der Orthodoxie. So stehe z.B. die Energienlehre Gregor Palamas' genau dort, wo bei den Vätern des 4. Jahrhunderts der Heilige Geist stand.

c) "Diese Beobachtung weist hin auf ein besonderes Problem bei der Aufgabe einer neuen Rezeption des altkirchlichen Dogmas. Gott in seiner Gottheit und seinem Wirken in der Welt sind gewiß zu unterscheiden. Das haben uns die kappadokischen Väter des 4. Jahrhunderts gelehrt. Aber damit wird es schwer zu verstehen, daß - patristisch gesprochen - Theologie und Ökonomie zusammengehören, daß es in der Trinitätslehre auch um Gottes Handeln in der Geschichte und damit um unser Heil geht. Daß der Heilige Geist selbst in den Christen anwesend ist und wirkt, nicht nur eine geschaffene Gnadengabe, hat Luther als junger Dozent gegen die Mehrzahl der scholastischen Theologen festgehalten und ist für die Rechtfertigungslehre der Reformation wichtig geworden (CA 5). Das entspricht der Pneumatologie der alten Väter. Ein gemeinsames Studium dieser Fragen wird uns helfen, sowohl die patristische Lehre von der Trinität und der Person Christi als auch die Reformation, die auf dem altkirchlichen Dogma aufbaut, besser zu verstehen" (Kretschmar).

d) Eine Frage stellt sich auch im Blick auf Maria in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung. Maria ist im Augsburgischen Bekenntnis nur im christologischen Artikel als Mutter des Herrn erwähnt. Dieser Ort (im Zusammenhang der Heilsgeschichte!) sei für die Behandlung mariologischer Fragen sicherlich der richtige Ansatzpunkt und angemessener als etwa eine Behandlung im Rahmen der Heiligenverehrung (CA 21), wie es die Tetrapolitana nahegelegt hat. Dennoch genüge beim heutigen Stand des ökumenischen Dialogs diese nur knappe Erwähnung Marias nicht mehr. Man werde erproben müssen, wieweit man hier - über die Aussage der Confessio Augustana hinaus - gemeinsam reden kann.

H. M.

BRIAN A. GERRISH

DAS AUGSBURGER BEKENNTNIS IN REFORMIERTER SICHT

Rückkehr nach Straßburg

"Es ist Tatsache und nützlich, von vornherein anzuerkennen, daß es im Augsburger Bekenntnis nichts gibt, was mit unserer Lehre nicht übereinstimmte."[1] Dies erklärte Johannes Calvin, der führende reformierte Theologe des 16. Jahrhunderts, zu einer Zeit, als die lutherische und die reformierte Gemeinschaft noch in den Kinderschuhen steckten. Können wir uns diesem wohlmeinenden Urteil heute noch anschließen? Oder bedarf es zur Kennzeichnung des "gegenwärtigen ökumenischen Kontextes" der Barschheit Karl Barths, des führenden reformierten Theologen unseres Jahrhunderts? Mit Bezug auf die Confessio Augustana schrieb er am 20. Juni 1949 an Otto Weber: "Es braucht wirklich hölzerne Stirne und das entsprechende Gehirn, um sich und Andern einreden zu wollen, dies sei der Felsen, auf dem [man] heute die Kirche zu erbauen habe."[2] Das Wiederlesen des Augsburger Bekenntnisses stellt den Reformierten[3] eindeutig vor besondere Probleme: Wenn Calvin recht hatte, bedürfte es eigentlich keines weiteren Fortschritts in der Verständigung zwischen Lutheranern und Reformierten. Hatte Barth recht, dürfte ein Fortschritt (jedenfalls ohne Mitwirkung eines hölzernen Gehirns) unwahrscheinlich sein.

I.

Angesichts der in den letzten Jahren gewonnenen Einsichten werden wir uns zunächst wohl für Calvin entscheiden. Ungeachtet der bissigen Bemerkung Barths ist im Laufe des 20. Jahrhunderts durch offene und freimütige Gespräche zwischen beiden Gemeinschaften mehrfach zwar nicht konfessionelle Gleichheit, aber doch Harmonie erreicht worden. Genannt seien z.B. die Arnoldshainer Abendmahlsthesen, auf die die deutschen - lutherischen, reformierten und unierten - Landeskirchen sich 1957 einigten, wenn auch ein abwesendes Mitglied der Gesprächskommission sein Einverständnis verweigerte. Der deutsche Kirchenkampf hatte die ökumenische Erfahrung des "Zusammenwachsens" intensiviert. Mit dem Fortschritt in den theologischen Disziplinen (vor allem in der biblischen Exegese) verband man darüber hinaus die zuversichtliche Erwartung, daß sich eine Möglichkeit aufgetan hatte, die alten Trennungslinien zu überwinden. Die Unterschiede in der Lehre wurden zwar nicht unter den Teppich der Gleichgültigkeit oder äußeren institutionellen und liturgischen Anpassung gekehrt; doch es gelang den alten Antagonisten, den Rahmen eines gemeinsamen eucharistischen Bekenntnisses zu schaffen. Es ist dabei als Wunder

---

Dr. BRIAN A. GERRISH, Geistlicher der presbyterianischen Kirche, ist Professor für Kirchengeschichte an der Divinity School der Universität von Chicago.

und Gnade empfunden worden, "daß jeder von uns im Gespräch mit den Brüdern zugleich unablässig im Gespräch mit seinen geistlichen Vätern stand und stehen mußte"[4].

Der Arnoldshainer Konsens war nicht der erste unseres Jahrhunderts. 1937, also noch vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, verabschiedete die in Halle zusammengetretene 4. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union eine Entschließung, die die Basis für eine Abendmahlsgemeinschaft von Lutheranern und Reformierten mit dogmatischer Strenge bezeichnet, nämlich das Bekenntnis, "daß der Herr selbst die Gabe des Abendmahls ist"[5]. Bekanntlich fiel diese Saat damals unter die Dornen. Auch war die Obereinkunft geographisch begrenzter als die Thesen nach dem Krieg. Im Anschluß an Arnoldshain wurden die Gespräche noch erweitert, und es entstand die Schauenburger Thesenreihe (1967), die schließlich die Leuenberger "Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" ermöglichte (1973). In ihr wird bestätigt, daß es für Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen und reformierten Kirchen und eine gegenseitige Anerkennung der Ordination keine Hindernisse mehr gibt - das gemeinsame Verständnis des Evangeliums ermöglicht Kirchengemeinschaft[6].

Jenseits des Atlantik kamen die nordamerikanischen Schwesterkirchen dem Abschluß der europäischen Gespräche mit eigenen Ergebnissen um ein halbes Jahrzehnt zuvor. Nach vier Gesprächsjahren (1962-1966) konnten die Vertreter der lutherischen und der reformierten Tradition in den USA und Kanada bekanntgeben, daß es ihnen gelungen sei, manche überkommenen Zerrbilder zu beseitigen, und daß sie erkannt hätten, wie Lehraussagen sich trotz unterschiedlicher Bewertung eher ergänzten denn gegenseitig ausschlössen. Zwar blieben Unterschiede bestehen. Doch konnte festgestellt werden: "Wir halten keinen der verbliebenen Unterschiede für so schwerwiegend, daß dadurch die Gemeinschaft ausgeschlossen würde. Wir haben in unseren Lehraussagen ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums festgestellt und folgern daraus, daß die Fragen, in denen die beiden Hauptzweige der Reformation voneinander getrennt waren, für ein gegenseitiges Verständnis und die Gemeinschaft miteinander nicht mehr als hinderlich betrachtet werden können."[7] Daher empfahl der Bericht, "im Blick auf die Abendmahlsgemeinschaft und vollere gegenseitige Anerkennung der Ämter miteinander in Gespräche einzutreten"[8].

Man könnte somit zu dem Schluß kommen, daß Calvin mit seiner optimistischen Aussage im Recht war und es eigentlich zwischen den reformierten Kirchen und den Kirchen Augsburgischer Konfession keine Diskordanz in der Lehre gibt, so daß man sich

fragen mag, was einem reformierten Theologen überhaupt noch zu sagen bleibt. Doch so einfach liegen die Dinge natürlich nicht:

Erstens säumen die von mir erwähnten Denkmäler irenischen Geistes den Weg einer komplexen Familiengeschichte, die nur zu oft in bitteren Familienstreit ausgeartet ist. "Es gibt keine schlimmere Feindschaft als unter Vettern", heißt es bei J.S. Whale nach einem Hindu-Sprichwort[9]. Das zitierte Calvin-Wort entstand nicht in der ruhevollen Atmosphäre einer ökumenischen Konferenz, sondern wurde in der Hitze und Leidenschaft der Auseinandersetzung mit dem streng lutherischen Hamburger Pastor Joachim Westphal (1510-74) geprägt. Das Feuer dieses Streits ist keineswegs erloschen. Die Konferenzteilnehmer der letzten Jahre sind weitaus bereiter, Konkordien zu *vereinbaren*, als die jeweiligen Kirchen geneigt sind, danach zu *handeln*[10]. Daß sie in dieser Weise kurztreten, hängt zum einen zweifellos mit der Befürchtung zusammen, ihre konservativen Flügel zu verärgern, zum anderen mit der bedauerlichen, aber unvermeidlichen Tatsache, daß auch aus Kirchen mit Millionen Mitgliedern immer nur eine Handvoll von Delegierten an der stimulierenden Erfahrung eines ökumenischen Gesprächs teilhaben kann. Zudem entstehen die positivsten Aussagen - wie die Calvinsche - tatsächlich im Kontext der Entfremdung.

Zweitens haben die dogmatischen Entwicklungen seit der Reformation die Annahme der reformatorischen Bekenntnisse nicht unbedingt erleichtert. Die Leuenberger Konkordie hebt zu Recht hervor, daß sich die Positionen im Lauf von vierhundert Jahren gewandelt haben und die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts im 20. Jahrhundert nicht immer treffen. In dieser Hinsicht dürfte der Wandel der ökumenischen Annäherung zugute kommen. Doch könnte eine Relativierung der konfessionellen Unterschiede auch die Bekenntnisse als solche relativieren und es für uns schwierig machen, in den Zeugnissen des 16. Jahrhunderts noch etwas Lebendiges zu sehen. Auch darauf nimmt die Leuenberger Konkordie zumindest indirekt Bezug, wenn sie sagt, die Auseinandersetzung mit den Fragen der Neuzeit hätte die Kirchen der Reformation zwar "zu neuen, einander ähnlichen Formen des Denkens und Lebens geführt", aber "freilich auch neue, quer durch die Konfessionen verlaufende Gegensätze mit sich" gebracht[11]. Obwohl sich also alte Bruchstellen erfreulicherweise abgeschliffen haben, sind zu beiden Seiten der konfessionellen Trennungslinien neue entstanden, so daß es vielleicht angebrachter wäre, neue Bekenntnisse zu schreiben, statt diejenigen zu feiern, die wir haben. Ich glaube fast, daß es dem Reformierten von der Geschichte her natürlicher erscheint als dem Lutheraner, in der Formulierung von Bekenntnissen eine nicht beendete und niemals endende

Verpflichtung der Kirche zu sehen. Es ist jedoch Tatsache, daß über die Fragen, die nach neuen Bekenntnissen verlangen, sowohl die Lutheraner als auch die Reformierten untereinander uneins sind, was Gespräche am runden Tisch erheblich kompliziert, denn es geht, kurz gesagt, nicht um konfessionelle, sondern interne Spaltungen[12].

Drittens scheint die Formulierung des mir gestellten Themas darauf schließen zu lassen, daß in unserem Jahrhundert eine Art neuer *konfessioneller* Spaltung zwischen Lutheranern und Reformierten entstanden ist, wie sie weder Johannes Calvin noch anderen Kirchenmännern der älteren Zeit in den Sinn gekommen wäre. Mir ist aufgetragen worden, die Confessio Augustana als ein Ganzes zu betrachten, und zwar aus reformierter bzw. presbyterianischer Sicht, mich dabei aber insbesondere mit den Fragen der staatlichen Gewalt, des weltlichen Berufs und der soziopolitischen Verantwortung der Kirche auseinanderzusetzen, mit Fragen also, die bislang keine Veranlassung zur Spaltung beider Traditionen gegeben haben[13]. In unserem Jahrhundert hat jedoch vor allem Karl Barths Skepsis in bezug auf die lutherische Zweireichelehre Lutheraner und Reformierte bedenklich nahe an die Entdeckung neuer Kontroverspunkte herangeführt. Wenn dem so ist, dürfte der "gegenwärtige ökumenische Kontext", von dem wir reden, dem Wiederlesen des Augsburger Bekenntnisses in ökumenischer Perspektive eher abträglich denn zuträglich sein.

Aus den genannten drei Gründen bin ich der Meinung, daß Calvins Urteil zur Confessio Augustana zwar voll und ganz wahr ist, aber keineswegs die ganze Wahrheit darstellt, jedenfalls nicht in heutiger Zeit. Es bedarf der Modifikation durch andere Wahrheiten. Hierzu werde ich wiederum drei Faktoren anführen. Wie ich bei allen dreien, besonders aber beim letzten, festgestellt habe, wäre der Kreis der in diesem Zusammenhang zu erörternden Fragen zur historischen Interpretation und theologischen Beurteilung enorm, so daß es hier mit persönlich gehaltenen und nicht einmal sehr originellen Überlegungen sein Bewenden haben muß. Auch bitte ich mir nachzusehen, daß ich meine Ausführungen zum ersten der folgenden Punkte mit bekannten Fakten der Kirchengeschichte beginne. Der Grund dafür wird bald ersichtlich sein.

II.

Wir haben uns daran gewöhnt, von "dem" Augsburger Bekenntnis zu sprechen. Doch war die lutherische Charta, die am 25. Juni 1530 verlesen wurde, nur eine der protestantischen Denkschriften, die dem Reichstag vorlagen. Der Protestantismus war 1530 schon gespalten, und in Wirklichkeit gab es drei Augsburger Bekenntnisse. Weil das

Marburger Religionsgespräch im Jahr zuvor gescheitert war, hielten es die Lutheraner für angebrachter, Zwinglis Anhänger von ihren Zusammenkünften auszuschließen, obwohl die Schweizer 14 von Luthers 15 (mit dem ersten Teil der Augsburgischen Konfession natürlich eng verwandten) Marburger Artikeln zugestimmt hatten. Die Gesandten der oberdeutschen Städte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau, die lieber ein gemeinsames evangelisches Bekenntnis gesehen hätten, wurden dadurch veranlaßt, ihr eigenes zu verfassen: die Confessio Tetrapolitana, im wesentlichen ein Werk Bucers. Sie wurde dem Kaiser am 11. Juli übergeben, aber nicht öffentlich verlesen. Inzwischen hatte ein Abgesandter aus Zürich dem Kaiser am 8. Juli Zwinglis persönliches Bekenntnis, die "Rechenschaft des Glaubens" (Fidei ratio) überbracht. Marburger Geister spukten also auf dem Augsburger Reichstag und sind seither in den lutherisch-reformierten Beziehungen immer wieder beschworen worden[14].

Um in den Schmalkaldischen Bund aufgenommen zu werden, unterzeichneten die Süddeutschen später das Augsburger Bekenntnis, das sie nicht hatten mitverfassen dürfen. Man hätte annehmen können, daß die reformierten Kirchen der Schweiz infolge der Wittenberger Konkordie (1536) eindeutig und für immer zwinglianisch geblieben wären. Doch das war nicht der Fall. 1538 kam Calvin zu Bucer nach Straßburg. Zunächst war er der Wittenberger Konkordie gegenüber mißtrauisch, jedoch nur insoweit, als er befürchtete, Luther könnte sie als Deckmantel benutzen, um gewisse Vorstellungen vom Abendmahl zu verbreiten, die für die Schweizer unannehmbar waren. Inhaltlich hatte er an ihr nichts zu beanstanden und konnte darum ohne weiteres Seelsorger der französischen Gemeinde in Straßburg werden. Als er im folgenden Jahr (1539) erfuhr, daß Luther seinen jungen französischen Kritiker durchaus schätzte, gab er sein persönliches Mißtrauen vollends auf. Luthers Großherzigkeit überwältigte ihn. Zwar blieb er sich stets über die Unterschiede klar, die nach wie vor zwischen ihnen bestanden; doch er war überzeugt, daß der Begriff von den wirksamen Zeichen eine wesentliche Verbindung zwischen ihm und Luther darstellte[15]. Die bzw. viele Lutheraner stimmten damit offenbar überein, und bei den ökumenischen Gesprächen, die unter kaiserlicher Schirmherrschaft in Hagenau, Worms und Regensburg (1540-41) stattfanden, galt Calvin als Vertreter des Luthertums. Alle im Blick auf seinen Status insgeheim noch gehegten Zweifel entfielen vollends, als er in Worms offiziell von der Straßburger Delegation in die Delegation des Herzogs von Lüneburg versetzt wurde[16]. Ernst Bizers Urteil, daß Calvin unter den Lutheranern als einer der Ihren gegolten habe, trifft auf seine Straßburger Zeit mit Sicherheit zu (1538-41). Dies ist um so bemerkenswerter, als es kein Geheimnis war, daß er mit Luthers Abendmahlslehre nicht übereinstimmte[17]. Hier wa-

ren weder Mißtrauen noch Täuschung im Spiel. Calvin machte aus seiner Verachtung Zwinglis und dessen Sakramentslehre kein Hehl. Zwinglis Auffassung vom Gebrauch der Sakramente nannte er in einem Brief "ebenso falsch als gefährlich"[18]. Und an Farel schrieb er: "Du weißt selbst, wie weit ihn [Zwingli] Luther überragt, wenn man die beiden vergleicht."[19]

Jahre später, als Calvin seine Übereinstimmung mit dem Augsburger Bekenntnis erklärte, erinnerte er mitunter auch ausdrücklich an das Regensburger Religionsgespräch (1541)[20]. Manche Historiker haben begreiflicherweise vermutet, Calvins Einverständnis habe nur der von Melanchthon im Jahr zuvor für dieses bevorstehende Gespräch verfaßten "versio variata" gegolten. Eine Mitteilung an Martin Schalling, er habe das Augsburger Bekenntnis tatsächlich "unterschrieben" (subscripsi) ist nach Ansicht des niederländischen Historikers Nijenhuis im übertragenen Sinne als "anerkennen" oder "übereinstimmen" zu verstehen[21]. Dennoch hält es Nijenhuis für wahrscheinlich, daß Calvin die Augustana wirklich unterschrieben hat, wenn man auch seine Schalling gegenüber gebrauchten Worte sprachlich anders auslegen kann[22]. Nach Genf zurückgekehrt, habe Calvin darum an Jean Garnier, seinen Nachfolger in der Straßburger französischen Gemeinde, schreiben können: "Ich verstehe nicht, warum Du zögerst, das Augsburger Bekenntnis zu unterschreiben."[23] Interessanter ist aber natürlich die Frage, welcher Version der Confessio Augustana Calvin sich angeschlossen und ob er sie nun im Wortsinn unterschrieben hat oder nicht.

Laut Nijenhuis läßt sich nicht nachweisen, daß Calvin formal verpflichtet gewesen wäre, bei Ankunft in Straßburg die Invariata zu unterschreiben. Erforderlich war nur seine Unterzeichnung der Wittenberger Konkordie und natürlich die Anerkennung der Invariata und der Confessio Tetrapolitana als gültige Lehrgrundlagen der Straßburger Kirche[24]. Wilhelm H. Neuser weist in einer interessanten Einlassung darauf hin, daß der Text der Wittenberger Konkordie im Blick auf die Übereinstimmung in der Abendmahlsfrage eine ausdrückliche Loyalitätserklärung zum Augsburger Bekenntnis voraussetzt. Mit seiner Anerkennung der Konkordie anerkannte Calvin de facto also auch die Confessio Augustana Invariata und die Apologie, und dies habe er nach Neusers Ansicht mit seiner Bemerkung im Brief an Martin Schalling auch gemeint[25].

Der abgeänderte Wortlaut von CA 10 ("vere exhibeantur" statt "vere adsint et distribuantur") mag Calvins Weise zu reden besser entsprochen haben, doch braucht er deshalb die ursprüngliche Fassung nicht für unannehmbar gehalten zu haben[26]. Hätte er länger gelebt, wäre es ihm wohl nicht schwer gefallen, mit den Unterzeichnern der

Konkordienformel (1577) zu erklären: "... so bekennen wir uns auch zu derselben ersten ungeänderten Augsburgischen Confession, nicht derwegen daß sie von unseren Theologis gestellt, sondern weil sie aus Gottes Wort genommen und darinnen fest und wohl gegründet ist, allermaßen wie sie Anno etc. 30 in Schriften vorfasset und dem Kaiser Carol V. von etlichen christlichen Kurfürsten, Fürsten und Ständen des Römischen Reichs als ein allgemein Bekenntnus der reformierten Kirchen zu Augsburg übergeben, als dieser Zeit unserm Symbolo"[27].

Calvin hätte die Konkordienformel natürlich nicht als die "richtige und endliche ... Erklärung"[28] des Augsburger Bekenntnisses bezeichnen können. Er hat immer hervorgehoben, daß Philip Melanchthon, sein Verfasser, der rechte Interpret des Bekenntnisses sein müsse[29]. Doch dürfen wir nicht vergessen, daß die Konkordienformel selbst unter lutherischen Kirchen keine so unmittelbare, allgemeine und uneingeschränkte Annahme fand wie die Augsburgische Konfession. Noch heute wird bei Anerkennung des Konkordienbuches zuweilen unter seinen einzelnen Bestandteilen sorgfältig differenziert. Zum Beispiel wird in der Verfassung des Lutherischen Weltbundes (1947) neben dem Augsburger Bekenntnis nur noch der Kleine Katechismus ausdrücklich erwähnt[30]. Es sei auch daran erinnert, daß Calvin Luthers Großem und Kleinem Katechismus den Grundriß und einige Leitgedanken für seine erste "Institutio" entnahm[31].

Mein erster Punkt läßt sich somit folgendermaßen zusammenfassen: Wenn Calvins Zustimmung zum Augsburger Bekenntnis auch von einer komplexen Abfolge von Entfremdung und Mißverständnissen umgeben ist, sollte man ihr dennoch in unserem ökumenischen Gespräch ihr volles Gewicht zugestehen. Sie hat sogar besondere Bedeutung für uns, weil sie in der zweiten Runde der Auseinandersetzungen über das Abendmahl erneut bestätigt wurde. Auslösender Faktor waren dabei der Streit über den Consensus Tigurinus (1549) und die dadurch verursachte Neugruppierung der drei evangelischen Parteien, die in Augsburg ein Bekenntnis vorgelegt hatten. Ironischerweise bedrohte gerade der ökumenische Triumph, welcher Welschschweizer und Deutschschweizer (also sozusagen das Zentrum und die Linke) zusammenbrachte, die Allianz des Zentrums mit der Rechten[32]. Wie dem auch sei, unsere Erinnerungen an die Geschichte, die bis zu einem Grade auch unser jeweiliges Verhalten in der Gegenwart bestimmen, reichen gewiß über die harte Polemik zwischen Calvin und Westphal oder Calvin und Heßhus hinaus und erstrecken sich auch auf bessere Zeiten, an die auch Calvin sich erinnern konnte. Aber müssen wir denn überhaupt bis zur *ersten* Runde der Auseinandersetzungen zwischen Luther und Zwingli zurückgehen?

Wir haben leider dazu tendiert, ein falsches geschichtliches Leitbild zu errichten. Der Bericht über die lutherisch-reformierten Gespräche in den USA wurde (1966) unter dem unglücklichen Titel "Marburg Revisited" veröffentlicht. Warum denn nicht "Strasbourg Revisited"? Die Calvinisten waren in Marburg gar nicht dabei und können darum auch nicht dorthin zurückkehren - als hätten sie ein Versäumnis wiedergutzumachen. Zwar ist Calvin in den reformierten Kirchen nicht die oberste Autorität; doch haben wir in seinem Beispiel wenigstens ein bleibendes Symbol des Einheitsstrebens trotz aller Entfremdung. Und wenn sich, wie es zweifellos der Fall ist, der "gegenwärtige ökumenische Kontext" auf historische Vorbilder stützen muß, dann wäre der größte unter den Männern der reformierten Kirche, der von seinem Sitz in Straßburg aus das Luthertum vertrat, dafür gewiß geeigneter als Luthers Marburger Widersacher, der nur zwanghaft zu wiederholen wußte: "Das Fleisch nützt nichts."

Ich halte es sogar für durchaus vertretbar, noch weiter zu gehen und zu behaupten: Wenn wir Calvins Haltung ernst nähmen, müßte die Augsburgische Konfession auch zu den *reformierten* Bekenntnisschriften gezählt werden. So dachte wohl auch Otto Weber, der in seinem Todesjahr (1966) eine kritische Ausgabe des reformierten Corpus Confessionum plante und zusammen mit seinen Mitarbeitern (darunter der Lutheraner Ernst Wolf) erwog, die Confessio Augustana mit hineinzunehmen[33]. Der hierfür vorliegenden guten historischen Vorbilder und auch des persönlichen Standpunkts Calvins waren sich die Herausgeber zweifellos bewußt, denn mehrere der frühen reformierten symbolischen Bücher hatten sie enthalten[34]. Daraus folgt natürlich nicht, daß die Augustana in den reformierten dann denselben Rang eingenommen hätte wie in den lutherischen Kirchen, für die sie die wichtigste Bekenntnisschrift ist. Calvins intensive Korrespondenz während des Religionsgesprächs von Poissy (1561) zeigt, daß er die Confessio Augustana der französischen "Confession de foi" von 1559 im Blick auf Gliederung, Offenheit und Klarheit als unterlegen betrachtete[35]. Er schrieb über das Augsburger Bekenntnis an Beza: "Du erinnerst dich wohl an das, was ich dir im voraus sagte: ... seine Unentschiedenheit habe ja doch stets allen tapferen Leuten mißfallen, und sein Verfasser habe sie selbst bereut; auch sei es in seinem größten Teil auf speziell deutsche Verhältnisse zugeschnitten; ganz zu schweigen von seiner mißverständlichen Kürze und seiner Verstümmelung durch Weglassen einiger hochwichtiger Punkte. Übrigens wäre es unsinnig, das französische Bekenntnis fallen zu lassen und das Augsburgische anzunehmen."[36]

Calvin, damals offensichtlich gereizt und in seinem theologischen und nationalen Stolz verletzt, schrieb in einem anderen Brief: "Wie, sollen die Deutschen uns Vorschriften machen? Uns wie Buben belehren, was wir zu glauben haben?"[37] Im Grunde sagte er damit nicht mehr, als daß das Augsburger Bekenntnis kein umfassendes oder ausschließliches System protestantischer Theologie darstellt, was in mancher Hinsicht von Vorteil ist und die meisten von uns, auf welcher Seite der Konfessionsgrenzen wir auch stehen mögen, durchaus zugeben würden.

III.

Drei Jahrhunderte überspringend, beginne ich auch die Erläuterung meines zweiten Punkts mit einem kirchengeschichtlichen Exkurs, diesmal beim Jahr 1830 und im deutschen Königreich Preußen. Dort hatte König Friedrich Wilhelm III. 1817 durch Kabinettsorder zur Union der lutherischen und reformierten Kirchen aufgerufen. Damit "das heilsame Werk der Union ... der Vollendung näher geführt werden kann", beauftragte er am 4. April 1830 den Kultusminister Karl Frhr. vom Stein zum Altenstein, zur "dritten Säkularfeier des Tages, an welchem die Übergabe der Augsburgischen Konfession erfolgte", ein Reformationsfest auszurichten. In allen evangelischen Kirchen des Landes sollte der Tag der Übergabe des Bekenntnisses an Kaiser Karl V. gottesdienstlich begangen werden. Das Bekenntnis, "zu dessen Geist" sich der König "von Herzen" bekannte, sollte "nächst der heiligen Schrift als die Hauptgrundlage der evangelischen Kirche" gelten. In Altensteins Anordnung, die die königliche Order sonst teilweise wiedergibt, fehlen die Worte "zu dessen Geist", und es heißt dort lediglich "zu demselben"[38]. Diese so geringfügig erscheinende Abweichung hatte in der damaligen Situation großes Gewicht. Die Konfessionsfrage, schon wegen der Bildung der Union akut, erhob sich von neuem, und es war eine offiziell zwar im Bekenntnis einige, in Realität aber in der Frage nach der Geltung der Bekenntnisschriften getrennte Kirche, die die Dreihundertjahrfeier begehen sollte[39]. Die dadurch hervorgerufenen Auseinandersetzungen lassen deutlich werden, daß in der Kirchenpolitik seit Calvin ein auffälliger Wandel eingetreten war. Diese Veränderung hat sich als permanent erwiesen und gilt noch immer. Und meines Erachtens müßte schon ein schuldhaftes Versäumnis vorliegen, wenn heute ein reformierter (oder auch jedweder andere) Kirchenmann das Augsburgische Bekenntnis nicht mit anderen Augen wiederläse.

Angesichts der Situation in den deutschen evangelischen Kirchen gewannen die geplanten Reformationsfeierlichkeiten eine Bedeutung, die sie möglicherweise sonst nicht erlangt hätten. Schon seit Anfang des Jahres intensivierte Wilhelm Hengstenbergs "Evangelische Kirchen-Zeitung" ihre Kampagne gegen den Rationalismus und

der beanspruchten[49].

In der achten Predigt trat Schleiermacher nachdrücklich dem "Verdammen Andersgläubiger" entgegen, das im Augsburger Bekenntnis immer wieder anzutreffen ist. Als Predigttext hatte er hierfür Lk 6,37 gewählt: "Und richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet. Verdammt nicht, so werdet ihr nicht verdammt." Das Fazit seiner Predigt lautete: Wir verdammen uns selbst, indem wir andere verdammen, "denn wir entziehen uns den heilsamen Wirkungen des göttlichen Lichts in demselben Maaß, als wir uns den Kreis der christlichen Liebe muthwillig verengen"[50].

Nur in der neunten Predigt als einziger der ganzen Reihe wird ein bestimmter Aspekt der Lehre kritisch beleuchtet. Unter dem Thema "Daß wir nichts vom Zorne Gottes zu lehren haben" verweist diese Predigt unter Berufung auf 2Kor 5,17-18 den Begriff des Zornes Gottes "zum Alten, was vergangen ist", weil wir nun nichts anderes mehr brauchen als die Liebe Christi, die die Furcht austreibt[51]. Anfangs überrascht Schleiermacher mit der Ansicht, daß in der Confessio Augustana "gar viel die Rede" sei "von dem Eifer und dem Zorne Gottes", erscheint doch der Ausdruck als solcher dort nur sehr selten[52]. Offenbar betrachtete er diese Vorstellung als implizit gegeben im Ganzen der Anschauung von Rechtfertigung und Versöhnung, die überall im Bekenntnis zur Geltung kommt und lehrt, daß Gott selbst das Objekt der Versöhnung ist. In Schleiermachers Augen war dies mit dem Predigttext unvereinbar und dem Geist des Christentums fremd: "Jetzt ist die Zeit, die Menschen aufzufordern, nicht daß sie sich vor dem Zorne Gottes flüchten sollen in den Schooß des Sohnes, sondern nur daß sie die Augen öffnen mögen, um in Christo die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater, und also im Sohne den Vater zu schauen"[53].

Es trifft durchaus zu, daß die Punkte, an denen sich Schleiermacher mit dem Augsburger Bekenntnis auseinandersetzt, mit der überkommenen Spaltung zwischen Lutheranern und Reformierten nicht das geringste zu tun haben. Vielmehr geht es dabei um den Unterschied zwischen klassischem und liberalem Protestantismus, wie es (größtenteils) auch bei der Frage der offiziellen Anerkennung des Bekenntnisses[54] der Fall ist. Und gerade darum geht es mir bei meinem zweiten Punkt. Obwohl die Spaltungen des 16. Jahrhunderts für viele noch akut sind, bestehen daneben viel tiefer gehende innerprotestantische Spaltungen, die sich quer durch die Konfessionen ziehen. Immer wieder haben wir es auf ökumenischen Veranstaltungen erlebt, daß verwandte Geister einander über die Konfessionsgrenzen hinweg erkennen. Von dieser Erfahrung können auch wir, die wir als Vertreter historischer Traditionen das

Augsburger Bekenntnis wiederlesen, nicht unberührt bleiben. Der "gegenwärtige ökumenische Kontext" wird zum Teil durch die ungeheuren Veränderungen bestimmt, die sich innerhalb der einzelnen Traditionen vollzogen haben. Womöglich kann heute keine mehr mit einer Stimme sprechen, wenn sie es überhaupt je gekonnt hat[55]. Schleiermacher selbst hat gesagt: "Wir haben in dieser Beziehung größeres zu leisten als damals [zur Zeit des Augsburger Reichstags] zu leisten war. Klein war damals die Gemeinde, und neu der Geist derselben, und nicht so viele Veranlassung neben der Hauptsache weg auf vielerlei einzelnes zu sehen."[56]

Die Radikalität der Schleiermacherschen Anfrage an das Augsburger Bekenntnis bleibt hinter dieser Ausdrucksweise verborgen. Es ging ihm in Wirklichkeit in der Predigt über den Zorn Gottes um die Frage, ob sich "die Hauptsache" überhaupt noch auf Luthers Weise ausdrücken lasse. Moderne Theologen, darunter viele lutherische wie Troeltsch und Tillich[57], haben dieselbe Frage sehr viel direkter gestellt. Diese Frage, ob der Mensch auch heute unter dem Zorn Gottes noch immer Todesqualen leide, bewegte auch die Delegierten der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1963 in Helsinki[58].

Ich behaupte nicht, daß Schleiermacher recht hatte oder daß er für die reformierten Kirchen in der nachreformatorischen Welt spricht. Nach allem, was ich von ihm in diesen beiden Fragen gelernt habe, glaube ich vielmehr, daß er sowohl im Blick auf den Sinn von Bekenntnisschriften als auch Gültigkeit der Vorstellung vom Zorn Gottes im Irrtum war[59]. Wenn ich dennoch auf ihn verweise, dann nicht, um mich einem bestimmten theologischen Lager zuzuordnen, sondern einfach um die Tatsache deutlich zu machen, daß es in der modernen Welt theologische Lager *gibt*. Die Kontroversen im Zusammenhang mit der Dreihundertjahrfeier waren symptomatisch für weitreichende theologische Entwicklungen, bei denen neben der Konfession das jeweilige theologische Lager als Anlaß zur Spaltung ins Gewicht fiel. Auch dies beschränkt, wie ich zugeben muß, Calvins wohlwollendes Urteil über das Augsburger Bekenntnis in seinem Wert, ohne es jedoch völlig aufzuheben. Wir können noch immer nach Straßburg zurückkehren und manche Spaltung aufheben, doch dürfen wir nicht meinen, die alten konfessionellen Divergenzen seien noch immer die einzigen oder dringlichsten Probleme.

IV.

Selbst wenn wir neben den konfessionellen Spaltungen auch die Divergenzen zwischen den verschiedenen theologischen Lagern berücksichtigen, bewegen wir uns weiterhin in der dünnen Luft theologischer Dogmatik. Heutzutage fragen wir uns darüber hinaus jedoch auch nach den gesellschaftlichen Merkmalen, die die jeweiligen Gruppen kenntlich machen. Natürlich soll keineswegs bestritten werden, daß Organisationsformen und Verhaltensweisen ideelle Wurzeln haben können. In den meisten vergleichenden Untersuchungen auf dem Gebiet lutherischer und reformierter Ethik und Institutionen wird versucht, festgestellten Verhaltensunterschieden unterschiedliche theologische Prinzipien zugrundezulegen. Und alle scheinen darin übereinzustimmen, daß der lutherische Glaube zwar im Prinzip "ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding" sei[60], der calvinistische sich aber in der Praxis als sehr viel "schäftiger" erwiesen habe. Das ändert nichts an der heiklen historischen Aufgabe zu entscheiden, inwieweit der Kontrast in einem unterschiedlichen Glaubensverständnis begründet ist und bis zu welchem Maße Unterschiede im Temperament des einzelnen und der Situation der jeweiligen Gemeinschaft dabei mitgewirkt haben.

Wir mögen heute über Albrecht Ritschls (1822-1899) Theorie, daß der Gegensatz zwischen Luthertum und Calvinismus sich im Gegensatz der Temperamente des unbändigen Deutschen mit seinem "Sinn für individuelle Freiheit" und des asketischeren Franzosen mit seiner "Geneigtheit, sich in allen Beziehungen discipliniren zu lassen", widerspiegle[61]. (Die nationale Folklore wandelt sich offenbar von Zeit zu Zeit.) Dennoch läßt sich eine Art Kontrast tatsächlich bis zu den Reformatoren zurückverfolgen. Für Luther war die "Reformation" faktisch gleichbedeutend mit der Verkündigung des Evangeliums. Er hat gepredigt, geschlafen, "Wittenbergisch Bier getrunken", aber weiter hat er "nichts getan, das Wort hat alles gewirkt und ausgerichtet"[62]. Anders Calvin. Auf dem Sterbebett über sein Leben nachdenkend, erinnerte er sich: "Als ich in diese Kirche kam, war hier anfangs fast nichts. Sie predigten, das ist alles... Da war keine Reformation."[63] Bei Calvin, also am eigentlichen Ursprung der reformierten Tradition, begegnen wir einem ausgeprägten Gefühl der Verpflichtung zur Reform, und zwar nicht nur des Glaubens, sondern auch aller Bereiche des öffentlichen Lebens. Als klassischer Ausdruck dieses calvinistischen Wesenszugs dürften auch heute noch die *Stone Lectures* (Princeton, 1898) des niederländischen Staatsmannes und Theologen Abraham Kuyper (1837-1920) gelten, in denen der Calvinismus als eine ganzheitliche Lebensanschauung dargestellt wird, die sich selbstgewiß nicht nur in der im engeren Sinne religiösen Sphäre, sondern auch in Politik, Wissenschaft und Kunst durchgesetzt hat[64].

Daß wir es hier wirklich mit einem Unterschied zwischen Luthertum und Calvinismus zu tun haben, ist meines Wissens kaum ernstlich bestritten, aber oft stark überbewertet worden[65]. "Lutherischer Quietismus" und "calvinistischer Aktivismus" sind zu Gemeinplätzen der Sekundärliteratur geworden, und hinter den unvermeidlichen Entstellungen haben die seriösen Historiker zuverlässige Belege ermittelt, die der Erklärung bedürfen. Obwohl sich die Schriften über Themen wie Calvinismus und Kapitalismus, Calvinismus und Demokratie und selbst Calvinismus und Naturwissenschaft[66] häufen, stimmen die Ansichten weder in der Frage nach den theologischen Grundlagen des calvinistischen Aktivismus noch im Blick auf den Umfang seines kulturellen Einflusses überein. Eine sehr viel breitere Übereinstimmung liegt hingegen wohl über die Ursachen der lutherischen Tendenz zum Quietismus vor. In Troeltschs Soziallehre heißt es zur Frage des lutherischen Individualismus: "Er ist hinter die Schlachtlinien alles äußeren Geschehens und Handelns zurückgegangen, rein bei sich selbst in der Burgfreiheit einer durch äußere Umstände und Rechte, durch Leid und Freud, durch Welt und Gesellschaft nicht zu brechenden und nicht zu beeinflussenden Innerlichkeit, die nichts als das kirchlich garantierte Wort voraussetzt und daher auch in der Kirche nur die Predigtanstalt des Wortes mit rein innerlich-wunderbarer Bekehrungswirkung, aber nicht eine ethische Gesamtorganisation der Christenheit kennt... Sobald er aber aus dieser Innerlichkeit heraustritt in die Formen und Verbindungen des realen Lebens, äußert er sich nur in der Unterwerfung unter die geltenden Ordnungen"[67].

Troeltsch legt zugegebenermaßen einen besonders strengen Maßstab an. Doch vertreten auch loyalere lutherische Theologen denselben Standpunkt - teils mit Genugtuung, teils mit Bedauern. Ritschl betrachtete es z.B. als Verdienst des Luthertums, der Vorstellung von der Kirche als Organ der Gnade treu geblieben zu sein, während der Calvinismus ihr neben den Gnadenmitteln auch die Ausübung der Disziplinargewalt zuerkannte und damit den Wiedertäufern einen Schritt näher war[68]. Der amerikanische Theologe William Lazareth ist hingegen der Meinung, daß die traditionelle lutherische Konzentration auf das Evangelium einen schwerwiegenden Mangel nach sich ziehe; denn das Luthertum habe zwar eine gesunde Personalethik des "in der Liebe tätigen Glaubens" hervorgebracht, doch fehle ihm die entsprechende Sozialethik der "Gerechtigkeit suchenden Liebe" im weiten Bereich institutionellen Lebens. Zudem ist Lazareth im Gegensatz zu vielen anderen lutherischen Theologen überzeugt, daß die Forderungen des göttlichen Gesetzes den Institutionen und nicht

nur den Menschen gelten, also an Politik und Wirtschaft und nicht nur an Politiker und Wirtschaftler gerichtet sind[69].

Die Frage der lutherischen Sozialethik ist für unser Gespräch insofern von Belang, als sie durch Art. 16 des Augsburger Bekenntnisses, der die persönliche Frömmigkeit des lutherischen Christen in der Zweireichelehre verankert, besonders scharf in den Blickpunkt tritt. Gegen die Wiedertäufer (und stillschweigend auch das Mönchtum)[70] wird dort ausgesagt, daß der gesellschaftlich-politische Bereich (das *weltliche Regiment)* zur guten Ordnung Gottes gehört. Er wird darum bejaht als Lebensbereich, wo der Christ "Liebe erweist und rechte, gute Werke tut in dem Verantwortungsbereich, in den er berufen ist". Ihm wird keineswegs geboten, allen weltlichen Dingen zu entsagen, um Vollkommenheit oder Rechtfertigung zu erlangen, denn, so lautet die Begründung, "das Evangelium lehrt nicht ein äußerliches, zeitliches, sondern ein innerliches, ewiges Wesen und Gerechtsein des Herzens". Ist hier nicht ein Sowohl-Als-auch impliziert, weil ja christliches Gerechtsein mit dem weltlichen Bereich nichts zu tun hat? Und fordert nicht CA 16 trotz der beabsichtigten Bejahung des Staates vom Christen in seinem Verhältnis zur Obrigkeit völlige Unterwerfung und Ergebung, soweit er dies kann, ohne zu sündigen? Melanchthon sagt in der Apologie (16,8), Christus habe den Aposteln geboten, vom geistlichen Reich zu predigen und "nicht einiges Weltregiment zu verändern"[71]. Es kann kaum überraschen, daß CA 16 in der katholischen Konfutation ohne jeden Einwand akzeptiert wurde[72].

Ähnlich beruft sich auch CA 28 (Von der Vollmacht der Bischöfe) auf die Lehre von den beiden Reichen, nun jedoch nicht um ihre *Verbindung,* sondern ihre *Verschiedenheit* zu begründen. Zwar hat man die Vollmacht der Bischöfe mit weltlicher Machtausübung verwechselt, doch besteht der eigentliche Auftrag des Bischofs in der Verkündigung des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente. Seine Aufgabe hat mit dem ewigen Gerechtsein des Herzens zu tun, von dem schon in Art. 16 die Rede war[73]. Das Amt des Evangeliums hat also mit weltlicher Herrschaft nichts zu tun. Weltliche Macht geht den Leib, nicht die Seele an. Christus aber hat gesagt: "Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh 18,36). Was ist zu diesem augenscheinlichen Dualismus zu sagen?

Was von *lutherischer* Seite zu Art. 16 (und somit auch zu Art. 28) zu sagen ist, hat Paul Althaus schon 1930 ausgeführt: "Unsere Front und Aufgabe ist heute eine andere. Damals war der Feind die Verachtung oder hierarchische Versklavung der geschichtlichen Lebensordnungen, heute ist es ihre 'Eigengesetzlichkeit'; damals

das falsche Ideal der Christlichkeit der Weltordnung, heute ihre Antichristlichkeit. So könnte die evangelische Christenheit, wenn sie heute aufs neue ihr Bekenntnis über das 'weltliche Regiment' auszusprechen hätte, sich nicht dabei bescheiden, den Artikel 16 der Augsburgischen Konfession zu wiederholen"[74]. In einem späteren Aufsatz (1957) sagt Althaus, daß, wie der Feind, auch wir uns verändert haben. Wir seien nicht mehr nur Untertanen, sondern auch *Bürger,* und hätten als solche "eine Mitverantwortung, die nicht im Gehorsam und in der Fürbitte für die Regierenden aufgeht". Wir müßten Luthers Prinzipien nun auf die neue Situation anwenden und brauchten nicht auf sie zu verzichten, obwohl sie zur Rechtfertigung politischen Machtstrebens mißbraucht worden sind. Im Zuge der erforderlichen Anpassung sollte von der Einsicht ausgegangen werden, daß die Berufung zum Amte auch "außerordentlich" geschehen könne, "daß auch aus dem Volke Männer aufstehen können, die ... in der Verantwortung für den Staat wider die Obrigkeit kämpfen, daß auch sie als solche dann in einem Amte für andere sind"[75].

Die *reformierte* Seite fordert jedoch eine Radikalkur, der auch manche lutherischen Theologen zustimmen. Karl Barths Äußerungen zur Zweireichelehre und deren Konsequenzen sind so bekannt, daß sie hier nicht im einzelnen referiert werden müssen. Kurz gesagt sah er in Luthers Sicht "des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht" einen für das deutsche Volk fatalen Irrtum, "durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist". Oder noch direkter: "... das Luthertum hat dem deutschen Heidentum ... (mit seiner Absonderung der Schöpfung und des Gesetzes vom Evangelium) so etwas wie einen eigenen sakralen Raum zugewiesen". Darum könne man "die lutherische Lehre von der Autorität des Staates"als "christliche Rechtfertigung des Nationalsozialismus" gebrauchen, was auch tatsächlich geschehen sei[76]. Barth wollte "das deutsche Volk *erklären* und *entschuldigen* und nicht etwa anklagen"[77]. Die deutsche Kirche wollte er aber nur insoweit entschuldigen, als sie sich in der "babylonischen Gefangenschaft" der bedenklichen Lehre Luthers "von der Trennung zwischen dem Reiche Christi und allen 'weltlichen' Bereichen" befand[78]. Es ist also kaum verwunderlich, daß sein Urteil als reformierte (und vielleicht auch schweizerische) Kritik am Luthertum aufgefaßt worden ist. Er war ja wirklich überzeugt, daß politischer Quietismus ein Wesenszug des deutschen Luthertums sei. Als man während des Krieges selbst im reformierten Basel versuchte, ihn mundtot zu machen, erkannte er darin sofort eine Bedrohung im konfessionellen Sinne. Weil man seine unverhohlenen Reden und Briefe als Gefährdung der schweizerischen Neutralität

betrachtete, wurde ihm vorgeschrieben, "zwar theologisch, aber beileibe nicht politisch" zu reden. Darin sah er "'einen Angriff auf das reformierte Bekenntnis', sachlich identisch mit dem 'verhängnisvollen Irrtum des deutschen Luthertums'"[79].

Zumindest zweierlei ist an dieser Diagnose des angeblichen moralischen Versagens des Luthertums problematisch: Zum einen wird in der Zweireichelehre - jedenfalls gemäß Luthers Deutung - der zeitliche Bereich vom ewigen gar nicht getrennt, und zum anderen wurde diese Lehre durch Calvin vom Luthertum übernommen, so daß sie doch auch als reformierte Lehre ausgewiesen ist. Die Frage, mit der wir hier zu tun haben, wird von den theologischen Auseinandersetzungen über Luthers eigene Aussagen zu den beiden Reichen meines Erachtens nicht berührt. Angesichts der weltlichen Ansprüche der mittelalterlichen Kirche und der Einmischung des weltlichen Regiments in kirchliche Belange bestand er ohne Zweifel auf einer *Unterscheidung* der beiden Reiche, aber ihre *Trennung* wollte er im Gegensatz zu den Schwärmern nicht. Allein schon seine Schrift "Von weltlicher Obrigkeit" (1523) zeigt mit hinreichender Deutlichkeit, daß er an der Idee des christlichen Herrschers festhielt, daß er es als Sache des Predigers ansah, dafür zu sorgen, daß die Herrschenden sich wie Christenmenschen verhielten, und daß er für den Fall obrigkeitlichen Irrtums die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams zu bestimmen versuchte. Er sah also beide Reiche in dreifacher Weise fest miteinander verbunden[80].

Vielleicht ist dies nicht alles, was wir heute dazu zu sagen hätten, aber es dürfte ausreichen, um einem politischen Quietismus entgegenzuwirken, der dem Staat einen "sakralen Raum" als Zuflucht vor moralischer und geistlicher Kritik zugesteht[81]. Das Problem liegt darum wohl nicht so sehr in der Weise, wie die Zuständigkeiten strukturiert sind, sondern vielmehr in mangelnder moralischer Einsicht und Courage. Wir sollten darum die Wurzeln des Quietismus nicht in Luthers Zweireichelehre, sondern in seiner Sündenlehre suchen, die uns sagt, daß auch die feinsten theologischen Entwürfe immer der Selbstsucht unterworfen sind, weil sich die Sünde (als *amor sui*) unparteilich auf die gesamte Menschheit erstreckt[82]. Wohlgemerkt: "Nichts ist so krank an der lutherischen Ethik, daß es sich nicht mit einer guten Dosis Luther kurieren ließe."[83]

Im Vergleich mit der Flut von Arbeiten über Luthers Zweireichelehre hat die Calvinsche herzlich wenig Interesse gefunden[84]. Ich kann hier nicht viel tun, um diesem Mangel abzuhelfen. Es muß die Feststellung genügen, daß, sofern das Problematische dieser Lehre in der Tendenz zur Trennung des geistlichen vom weltlichen Bereich

liegt, die Calvinsche Version genauso viele Angriffsflächen bietet wie die Luthersche[85]. Wie Luther beruft sich Calvin auf Joh 18,36: "Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Und in einem Abschnitt, der aus noch früherer als seiner Straßburger Zeit, nämlich aus der allerersten Fassung der Institutio stammt, führt er aus, daß man die beiden Reiche immer gesondert betrachten müsse: "Diese beiden aber, wie wir sie nun abgeteilt haben, müssen wir stets einzeln für sich betrachten; wenn wir das eine ansehen, so müssen wir unser Herz von der Betrachtung des anderen wegrufen und abwenden! Es gibt eben im Menschen gewissermaßen zwei Welten, in denen auch verschiedene Könige und verschiedene Gesetze regieren können."[86]

Calvin meint mit charakteristischer Selbstgewißheit, daß die Frage so schwierig gar nicht sei. Schwierig wäre sie aber meines Erachtens dennoch, wenn wir seine Rede von den "verschiedenen Königen" (varii reges) und "verschiedenen Gesetzen" (variae leges) allzu wörtlich nähmen und wenn Calvin selbst zu diesem Thema nicht noch mehr gesagt hätte[87].

Vieles, was er an anderer Stelle sagt, läßt die Frage zugegebenermaßen noch problematischer erscheinen. Wenn er den Schutz der Religion den weltlichen Mächten anvertraut, mag das aus lutherischer Sicht auf Vermischung der beiden Reiche schließen lassen[88]; und mancher wird hier die theokratische oder christokratische Tendenz der reformierten Theologie zu erkennen meinen, die die Zweireichelehre (angeblich) auflöst[89]. Dazu ist zu sagen, daß Calvins *grundsätzliche* Tendenz zur Verschmelzung beider Reiche von ganz ähnlicher Art ist, wie sie im Luthertum *praktiziert* wurde. Er ist der Auffassung, daß das "Schutzrecht der Fürsten kein bloßes Notrecht"[90] für den reinen Bedarfsfall und mit begrenzter Geltungsdauer sei, sondern vielmehr im kirchlichen Bereich eine ständige und legitime Kraft mit besonderem religiösem Auftrag darstelle. Ohne ihn eindeutigen Selbstwiderspruchs zu bezichtigen, können wir dennoch die Rolle, die er der weltlichen Obrigkeit zuweist, nicht dem "Cäsaropapismus" gleichsetzen, den er ausdrücklich ablehnt. Weit entfernt von einer Auflösung der Zweireichelehre, gelangt er gerade durch sie zur Ablehnung des Gebrauchs weltlicher Macht in der Kirche[91]. Wir könnten höchstens einräumen, daß Calvin der bei Luther entlehnten Lehre seinen eigenen Stempel aufgedrückt hat. Joachim Staedtke sagt zu diesem Thema: "Er hat Luthers Zwei-Reiche-Lehre übernommen, sie aber modifiziert durch einen theokratischen Akzent, um der von ihm vorausgesehenen Paganisierung des Staates entgegenzuwirken."[92] In einem anderen Aufsatz vertritt Staedtke die Ansicht, daß man die Lehren beider Reformatoren von der Königsherrschaft Christi und von den bei-

den Reichen in ein dialektisches Verhältnis zueinander setzen sollte, damit sich die in jeder latent vorhandenen Gefahren gegenseitig ausschließen[93].

"Im Augsburger Bekenntnis steht nichts, was mit unserer Lehre nicht übereinstimmte." Einmal mehr müssen wir zu dem Schluß kommen, daß die von Calvin bejahte Übereinstimmung des Augsburgischen Bekenntnisses mit seiner eigenen Lehre keine ganz augenscheinliche Wahrheit darstellt, für uns aber, sofern wir sie uns heute aneignen, *dennoch* den Charakter einer Bejahung hat. Sie wird in ihrer Geltung nicht nur durch konfessionelle Entfremdung und Parteiungen, sondern darüber hinaus durch unterschiedliche Akzentuierungen der gemeinsamen Sprache eingeschränkt. Abzuwägen, inwieweit solche Unterschiede komplementär und nicht kontradiktorisch sind, gehört darum zu unseren ökumenischen Aufgaben.

ANMERKUNGEN

[1] *Calvin* an Johannes Laski (August 1556) in: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, hrsg. von *J.W. Baum, A.E. Cunitz und E. Reuß*, (Corpus Reformatorum, Bde. 29-87), Braunschweig 1863-1900, Bd. 16, Sp. 263. Diese Standardausgabe der Werke Calvins wird im folgenden als CO (Calvini Opera) zitiert. Wo nichts anderes angegeben ist, folgt die deutsche Übersetzung der freien englichen Übertragung des Verfassers.

[2] *Eberhard Busch*, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, S. 379.

[3] Obwohl ich der presbyterianischen Kirche angehöre, ist mir die Bezeichnung "reformiert" lieber, weil sie der weltweiten Gemeinschaft, zu der meine Denomination gehört, besser entspricht. Seit 1970 gehören zum Reformierten Weltbund (RWB) sowohl kongregationalistische und presbyterianische als auch reformierte Kirchen kontinentaler Herkunft.

[4] *Heinrich Meyer*, "Das Ergebnis des Abendmahlsgesprächs in der Sicht eines lutherischen Theologen", in: Zur Lehre vom heiligen Abendmahl. Bericht über das Abendmahlsgespräch der evangelischen Kirche in Deutschland 1947-1957 und Erläuterungen seines Ergebnisses, München 1959[2], S. 36.

[5] Ebd., S. 5-6.

[6] Der Entwurf der Konkordie von 1971 ist veröffentlicht in: *Marc Lienhard*, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute (Ökumenische Perspektiven, Bd. 2), Frankfurt 1973, S. 123-132; den Wortlaut der Leuenberger "Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" siehe u.a. in LR 4/1973, S. 451ff.

[7] *Paul C. Empie/James I. McCord, Hrsg.*, Marburg Revisited. A Re-Examination of Lutheran and Reformed Traditions, Minneapolis 1966, Vorwort; vgl. Auf dem Weg. Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft *(Max Geiger/Lukas Vischer, Hrsg.)*, Zürich 1971, S. 110ff.

[8] Marburg Revisited, S. 191.

[9] *J.S. Whale*, Christian Reunion. Historic Divisions Reconsidered, London 1971, S. 75.

[10] *Carl E. Braaten*, amerikanischer lutherischer Theologe, bemerkt hierzu: "Es war immer etwas Anomales, daß eine Kirche als Voraussetzung für Kirchengemeinschaft einen Lehrkonsens forderte, aber nach Erreichen des Konsenses nichts unternahm, um die Gemeinschaft zu verwirklichen" ("Churches of the Reformation Unite!", Dialog 1/1972, S. 11).

[11] Leuenberger Konkordie, Ziff. 5 (LR 4/1973, S. 454).

[12] Selbst die Frage des Konfessionalismus (d.h. die Bekenntnisbindung) hat weniger mit der Konfession als solcher denn mit den verschiedenen Parteien innerhalb der Konfessionen zu tun. Ich werde darauf in Abschn. III noch zurückkommen. Zur Zeit der Reformation bestand zwischen Lutheranern und Reformierten tatsächlich insofern ein Unterschied, als die reformierten Kirchen weder ein übergeordnetes Bekenntnis hervorbrachten wie die Augustana noch eine Sammlung autorisierter Bekenntnisschriften aufzuweisen hatten wie das Konkordienbuch. Vielleicht zeugt es auch von einem anderen konfessionellen Geist, daß das Augsburger Bekenntnis nicht zufriedengestellten Gegnern "weitere Ausführungen mit Begründung aus der göttlichen, Heiligen Schrift" anbietet, während das Schottische Bekenntnis von 1560 mit der Bitte beginnt, es möge demjenigen, der in dem Bekenntnis einen Widerspruch zum Wort Gottes findet, "in aller Freundlichkeit und um der christlichen Liebe willen gefallen, uns davon schriftlich Kunde zu geben". Andererseits zeigen die erbitterten Auseinandersetzungen um das Westminster-Bekenntnis von 1646 in den englischsprachigen reformierten Kirchen (Presbyterianismus), daß strenger Konfessionalismus durchaus keine ausschließlich lutherische Erscheinung ist. Und wenn man es auch noch so oft hört, ist es einfach nicht wahr, daß die reformierte Bereitschaft zur Hervorbringung neuer Bekenntnisse zwangsläufig eine Verwerfung der alten nach sich ziehen müsse. Davon zeugt die Tatsache, daß das neue Bekenntnis der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA (1967) die früheren reformierten Bekenntnisschriften nicht ersetzt hat, sondern ihnen hinzugefügt worden ist, wie ja auch das Augsburger Bekenntnis neben die alten ökumenischen Symbole getreten

ist. Ich habe mich mehrfach mit dem reformierten Konfessionalismus auseinandergesetzt, zuletzt (wenn auch nicht erschöpfend) in: Tradition and the Modern World. Reformed Theology in the Nineteenth Century, Chicago 1978; vgl. dort vor allem S. 185f und weitere Hinweise auf S. 233, Anm. 14. Für mich ist klar, daß die von Barth konstatierte Abgrenzung der "bis auf weiteres" geltenden reformierten Glaubensbekenntnisse von dem "ad omnem posteritatem" gültigen lutherischen Augsburger Bekenntnis aufgrund der reformierten Erfahrungen in Großbritannien und den USA einer Einschränkung bedarf; vgl. *Karl Barth*, "Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses", in: Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge, 2. Bd., Zollikon-Zürich o.J., S. 76ff, bes. 76 und 79f.

[13] Vgl. die Aussagen der Leuenberger Konkordie über Lehrunterschiede, die nicht als kirchentrennend gelten, a.a.O. (s. Anm. 6), S. 457f, Ziff. 39.

[14] Die Lutherischen verfuhren in Augsburg nach Melanchthons Marburger Politik: Einheit mit Rom galt als höheres Ziel denn die Einheit mit anderen Evangelischen (vgl. *Roland H. Bainton*, Here I Stand. A Life of Martin Luther, Nashville 1950, S. 320). Erst als diese Politik scheiterte, wandten sie sich wieder ihren Marburger Gesprächspartnern zu.

[15] Belege und weitere Einzelheiten enthält mein Aufsatz "John Calvin on Luther" in: Interpreters of Luther. Essays in Honor of Wilhelm Pauck *(Jaroslav Pelikan, Hrsg.)*, Philadelphia 1968, S. 67-96.

[16] *W. Nijenhuis*, "Calvin and the Augsburg Confession", in: Nijenhuis, Ecclesia Reformata. Studies on the Reformation (Kerkhistorische Bijdragen, Bd. 3), Leiden 1972, S. 97-114, bes. 104f.

[17] *Ernst Bizer*, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, 1940, Neuauflage Darmstadt 1962, S. 244-247.

[18] *Calvin* an André Zébédée, 19. Mai 1539, in: Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung von *Rudolf Schwarz*, Bd. 1, Tübingen 1909, S. 72 (CO 10^2, 346).

[19] *Calvin* an Wilhelm Farel, 26. Februar 1540, ebd., S. 89 (CO 11, 24).

[20] S. z.B. Calvins "Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis" (1555, CO 9, 19); vgl. "Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei contra Ioachimi Westphali calumnias" (1556, CO 9, 91).

[21] *Nijenhuis*, a.a.O., S. 109; vgl. die Beobachtungen in seinem Aufsatz "Calvin's Attitude Towards the Symbols of the Early Church During the Conflict with Caroli" im selben Band, S. 90-91; zu dem Satz

"cui ... subscripsi" in Calvins Brief an Martin Schalling vom 25. März 1557 s. CO 16, 430 (dt. in Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, s. a. Anm. 18, a.O., Bd. 2, S. 169).

[22] "Ohne diesen Satz (aus dem Brief an Schalling) als Beweis zu werten, darf man davon ausgehen, daß Calvin diese Konfession anläßlich der Religionsgespräche unterzeichnet hat" (*Nijenhuis*, a.a.O., S. 109f).

[23] Zitiert in einem Brief Garniers an Heinrich Bullinger vom 10. Dezember 1554, CO 15, 336.

[24] *Nijenhuis*, a.a.O., S. 112f. Auch ohne zu behaupten, daß Calvin das unveränderte Augsburger Bekenntnis tatsächlich unterzeichnet habe, ist Nijenhuis der Ansicht, "daß Calvin zwei wichtige Jahre lang als Anhänger der Confessio Augustana Invariata gelebt und gewirkt hat und darum als Delegierter nach Worms entsandt wurde" (ebd., S. 113).

[25] *Wilhelm H. Neuser*, "Calvins Beitrag zu den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg (1540-41)", in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer *(Luise Abramowski/J.F. Gerhard Goeters, Hrsg.)*, Neukirchen-Vluyn 1969, S. 213-237, bes. S. 218f. In der Konkordie heißt es: "Nachdem aber diese alle bekennen, daß sie inn allen Artikeln der Confession und Apologia der Euangelisschen fursten, gemeß und gleich halten und lernen wollen, wolten wir gern und begeren auffs hochst, das eine Concordia auffgericht wurde" (*Bizer*, a. Anm. 17 a.O., S. 118f).

[26] Man darf den Unterschied zwischen den beiden Fassungen - zumindest vom Calvinschen Standpunkt aus - nicht überbewerten. Zum einen bedeutet das Verb "exhibere" (das in der Variata gebraucht wird) in Calvins Sprachgebrauch nicht nur "zeigen", sondern auch "anbieten". Aus den von ihm benutzten französischen und lateinischen Entsprechungen geht das klar hervor. Zum anderen ist in Art. 10 der Invariata keine Rede von der Allgegenwart des Leibes Christi oder einer "manducatio impiorum". Calvin meinte, daß es andere Möglichkeiten gab, um der gültigen Absicht dieser beiden lutherischen Begriffe gerecht zu werden. Er war der Ansicht, daß der Leib Christi allen Kommunikanten, ob sie es glauben oder nicht, durch das Wirken des Heiligen Geistes *gegeben*, aber nur im Glauben *empfangen* wird; s. die Institutio von 1559 (4. Buch, Kap. 17, Ziff. 33, vgl. 3. Buch, Kap. 2, Ziff. 34), wo eine entsprechende Aussage über das Wort gemacht wird. Tatsache ist, daß Calvin Art. 10 der Invariata - selbst in seiner deutschen Fassung - zu jedem Zeitpunkt in seiner Laufbahn ohne weiteres hätte unterschreiben können. Weniger einleuchtend ist seine Zustimmung zur Wittenberger Konkordie, die den Empfang des Leibes durch die Unwürdigen lehrt (s. *Bizer*, a. Anm. 17 a.O., S. 118; zu Calvins Annahme des Konkordie vgl. S. 244-246). Doch muß man sich vor Augen halten, daß die subtile Abänderung von "manducatio impiorum" in "manducatio indignorum" weithin als wohlüberlegter Kompromiß verstanden wurde.

[27] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Göttingen 1956[3], S. 835. Die dem Kaiser übergebenen Originale sind nicht erhalten. Bezeichnenderweise sind mit den "dem Wort gottes gemäß reformierten" Kirchen (S. 830) nicht die reformierten, sondern die lutherischen gemeint.

[28] BSLK, S. 735.

[29] Vgl. z.B. CO 9, 70; 9, 91; 16, 430; 18, 130.

[30] Vgl. *Brian A. Gerrish, Hrsg.*, The Faith of Christendom. A Source Book of Creeds and Confessions, Cleveland 1963, S. 34f.

[31] *Gerrish*, "John Calvin on Luther", a. Anm. 15 a.O., S. 71f.

[32] Vgl. u.a. *Philip Schaff*, The Creeds of Christendom. With a History and Critical Notes, Bd. 1, New York und London 1931[6], S. 471ff.

[33] Diese Information verdanke ich 1962 mit Otto Weber in Göttingen geführten Gesprächen.

[34] *Schaff*, a.a.O., S. 354f.

[35] *Calvin* an Gaspard de Coligny, 24. September 1561, CO 18, 733.

[36] *Calvin* an Theodor Beza, 10. September 1561, CO 18, 683f, dt. in: Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen (s. Anm. 18), Bd. 2, S. 376f.

[37] *Calvin* an Eberhard von Erbach, 30. September 1561, CO 18, 752; dt. in: Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen (s. Anm. 18), S. 379.

[38] Meine Angaben zur Dreihundertjahrfeier der Augustana stützen sich im wesentlichen auf *Gustav Adolf Benrath*, Schleiermachers Bekenntnispredigten von 1830. Ihrer Entstehung und ihrem Inhalt nach untersucht und dargestellt, Königsberg i.Pr. 1917.

[39] Mir ist klar, daß nicht jeder mit dieser Darstellung einverstanden sein wird. *Barth* ist "nie ein Freund der sogen. 'Union' des 19. Jahrhunderts gewesen", denn sie war nach seiner Ansicht "nicht aus dem gemeinsamen Bekenntnis, sondern aus dem damals ... akut gewordenen Mangel an Erkenntnis und Bekenntnis geboren". Seine Stellungnahme ist vor dem Hintergrund des Kirchenkampfes in Deutschland zu sehen, von dem er schreibt: "Nicht in Sachen des Abendmahls, sondern in Sachen des ersten Gebots ist heute Streit in der Kirche und haben wir heute zu 'bekennen'" (Karl Barth zum Kirchenkampf. Beteiligung, Mahnung, Zuspruch (ThEx, Heft 49), München 1956, S. 17).

[40] Meine Belege entnehme ich *Friedrich Schleiermacher*, Kleine Schriften und Predigten, 3 Bde., (hrsg. von *Hayo Gerdes* und *Emanuel Hirsch*) Berlin 1969-1970. Die "Predigten in Bezug auf die Feier der Übergabe der Augsburgischen Confession" enthält Bd. 3 (S. 11-154); Bd. 2 enthält u.a. die wichtige "Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Uebergabe der Augsburgischen Confession" (S. 261-278) unmittelbar im Anschluß an das "Sendschreiben" Schleiermachers "An die Herren D.D.D. von Cölln und D. Schulz" (S. 225-253).

[41] *Schleiermacher*, Bd. 2, S. 229f.

[42] *Benrath*, a.a.O., S. 38.

[43] Vgl. *Schleiermacher*, Bd. 3, S. 27-29, 108.

[44] *Schleiermacher*, Bd. 3, S. 13-24, bes. 20. In einer Anmerkung zur ersten Predigt (ebd., S. 348, Anm. 1) erwähnt Hirsch, daß auch Schleiermachers großer Rivale Hegel "in seiner Augustanarede 1830 alles auf die Tat der Übergabe als den ersten großen Akt evangelischer Freiheit gestellt" habe.

[45] *Schleiermacher*, Bd. 3, S. 25-35, bes. 25f und 33.

[46] Ebd., S. 37.

[47] Ebd.

[48] Ebd., S. 108.

[49] Vgl. Schleiermachers Vorrede zu den Augustana-Predigten in Bd. 2 der Kleinen Schriften, S. 278; vgl. *Benrath*, a.a.O., S. 14.

[50] *Schleiermacher*, Bd. 3, S. 108-122.

[51] A.a.O., S. 123-135, bes. 123 und 127. Zur Auseinandersetzung mit dieser Predigt s. *Hans Walter Schütte*, "Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls", NZTh 3/1968, S. 387-397.

[52] Ich habe ihn nur in der deutschen Fassung der Art. 2, 3 und 23 der Confessio Augustana gefunden.

[53] *Schleiermacher*, Bd. 3, S. 135, vgl. 123. Vielleicht hat Schleiermacher dieses besondere Thema aufgenommen, weil es im Text des Tages (Mt 22, 1-14, Gleichnis von der königlichen Hochzeit) anklingt und ihm die Möglichkeit bot, gegen einen in der pietistischen Erweckung Mode gewordenen Predigtstil zu protestieren.

[54]S. Anm. 12. Daß Schleiermacher in der Öffentlichkeit als Reformierter galt, erscheint uns heute wohl für die Auseinandersetzung um die Frage des Augsburger Bekenntnisses als unwesentlich. Wie ich in "Tradition and the Modern World" (S. Anm. 12) gezeigt habe, ist seine reformierte Herkunft in anderer Hinsicht jedoch ernster zu nehmen (s. dazu bes. Kap. 1 sowie Kap. 4, S. 112-119, meines Buches).

[55]Das Problem der Veränderungen (und die daraus resultierende Spaltung) wurde für Protestanten vielleicht durch den historischen Zufall gemildert, daß gerade in jenen Jahren, als die ökumenische Bewegung sich konsolidierte, die Neuorthodoxie zu Bedeutung gelangte, so daß der Protestantismus theologisch geschlossener aussah, als er heute erscheint.

[56]*Schleiermacher,* Bd. 3, S. 34.

[57]*Paul Tillichs* brillante Darstellung der Wandlungen der Angst des abendländischen Menschen (Der Mut zum Sein, Stuttgart 1953) ist bekannt. Weniger bekannt sind Ernst Troeltschs schon sehr viel früher erschienene eindringliche Überlegungen zum gleichen Thema des sich wandelnden religiösen Empfindens; vgl. hierzu meinen Aufsatz "Ernst Troeltsch and the Possibility of a Historical Theology", in: Ernst Troeltsch and the Future of Theology *(John Powell Clayton, Hrsg.),* Cambridge 1976, S. 100-135, bes. 115-121.

[58]Vgl. hierzu z.B. *Albrecht Peters,* Rechtfertigung heute", Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, 39. Jg., Heft 2, 1968, S. 49-59.

[59]Zur Frage nach dem Sinn von Bekenntnisschriften vgl. die Belege in Anm. 12 und 30 oben. Die Vorstellung vom "Zorn" Gottes ist - wie auch der Begriff des Deus absconditus - zu einem klassischen Mittel zur Auseinandersetzung mit der negativen Seite der christlichen Erfahrung geworden und läßt sich in dieser Eigenschaft vielleicht erneut aufgreifen. Bei *Schütte* (a. Anm. 51 a.O., S. 397) findet sich der Gedanke, daß sich in der Vorstellung vom Zorn Gottes in der christlichen Erfahrung eine "Umsetzung" vollzogen habe und Gottesferne in heutiger Zeit nicht mehr als Zorngericht, sondern als "ein Sichentziehen Gottes, als eine Leerheit von Gott" begriffen werde; vgl. meinen Versuch einer theologischen Zuordnung des Deus-absconditus-Begriffs in meinem Aufsatz "'To the Unknown God'. Luther and Calvin on the Hiddenness of God", Journal of Religion, 53. Jg., Heft 3, 1973, S. 263-292, bes. 289-292.

[60]"Vorrede auf die Epistel Sankt Pauli zu den Römern", WA Bibel 7, 11 ($MÜ^3$ 6, 90).

[61]*Albrecht Ritschl,* Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche (Vorrede), Bonn 1880, S. 74f.

[62]"Acht Sermone, gepredigt zu Wittenberg in der Fastenzeit", WA 10/III S. 18f (LD 4, S. 69f).

[63]*Calvin,* "Discours d'adieu aux ministres", CO 9, 891-892.

[64]*Abraham Kuyper,* Het Calvinisme, Amsterdam/Pretoria 1899 (dt. 1904), englische Neuauflage: Calvinism, Grand Rapids 1943. Es ist beeindruckend, wie dieser Wesenszug alle geschichtlichen Wandlungen der reformierten Tradition überdauert. In unserem Jahrhundert hat er z.B. in den Worten *Karl Barths* über die Mitverantwortung der Kirche für die Gestaltung des Staates "zum Gleichnis des Reiches Gottes" Bestätigung erfahren (s. Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zollikon-Zürich 1946, S. 25).

[65]Es ist auch zuzugeben, daß dieser Unterschied von reformierter Seite manchmal zu hastig und selbstgefällig hervorgehoben wird. Daß der Calvinismus die Kultur nicht immer nur günstig beeinflußt, dürfte die Geschichte der reformierten Kirche in Südafrika deutlich genug zeigen. Der Quietismus ist nicht der einzige Fels, an dem die christliche Sozialethik Schiffbruch erleiden kann.

[66]Die Arbeiten zur wirtschaftlichen und politischen Bedeutung des Calvinismus sind so zahlreich, daß man aus den rivalisierenden Thesen ganze Anthologien zusammenstellen könnte. Als Beispiele seien genannt: *Robert W. Green, Hrsg.,* Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and Its Critics, Boston 1959; *Robert M. Kingdon/ Robert D. Linder, Hrsg.,* Calvin and Calvinism. Sources of Democracy?, Lexington 1970. Zur weit weniger umfangreichen Sekundärliteratur zum Thema Calvinismus und Naturwissenschaft vgl. meinen Aufsatz "The Reformation and the Rise of Modern Science" in: *Jerald C. Brauer, Hrsg.,* The Impact of the Church Upon Its Culture. Reappraisals of the History of Christianity (Essays in Divinity, Bd. 2), Chicago 1968, S. 231-265, bes. 237-240.

[67]*Ernst Troeltsch,* Die Soziallehren der christlichen Kirchen (Ges. Schriften, Bd. 1), Tübingen 1923^3, S. 550, vgl. 602ff. Wie Ritschl war Troeltsch der Ansicht, daß sowohl der Calvinismus als auch das Luthertum durch das täuferische Ideal verändert worden seien; vgl. z.B. a.a.O., S. 627, wo auf den durch Bucer vermittelten Zusammenhang zwischen beiden verwiesen wird.

[68]*Ritschl,* a. Anm. 61 a.O., S. 64ff.

[69]*William H. Lazareth,* "Luther's 'Two Kingdom Ethic' Reconsidered", in: Marburg revisited (s. Anm. 7), S. 165-176, bes. 176. *Paul Althaus* hingegen interpretierte Luther in dem Sinne, daß er jeden Gedanken einer "Christianisierung" von Institutionen ablehnte und demgegenüber die Auffassung vertrat, daß das Reich Christi "innerweltliche Präsenz in christlichen *Personen*" habe (s. "Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik" in: Luther-Jahrbuch 1957. Jahrbuch der Luther-Gesellschaft, Berlin 1957, S. 40-68, bes. 47, 50, 68).

[70]Vgl. CA 27. In der Apologie (Art. 16) sind die Mönche ausdrücklich erwähnt (BSLK, S. 310).

[71]Vgl. Ap. 16, BSLK, S. 309.

[72]BSLK, S. 307.

[73]Im lateinischen Text steht hier "politica administratio" für das deutsche "weltlich Regiment" (BSLK, S. 122).

[74]*Paul Althaus*, Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis, München 1930, S. 44f. Althaus kommt in dem bereits erwähnten Artikel (s. Anm. 69) darauf zurück und verweist dort auch auf ein ähnliches Urteil bei *Helmut Gollwitzer*, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, Tübingen 1954.

[75]*Paul Althaus*, a. Anm. 69 a.O., S. 67f. Zum Thema des Mißbrauchs der Zweireichelehre verweist er auf eine ähnliche Anschauung bei *Franz Lau* (ebd., S. 61, Anm. 61). Althaus räumt ein, daß im Lauf der Zeit "der Pfarrerstand ein Beamtenstand neben anderen, der Pfarrer weithin ... abhängig von den Fürsten und Herren" wurde (ebd., S. 62).

[76]*Karl Barth*, "Ein Brief nach Frankreich" (an Pfarrer Westphal), in: Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zollikon-Zürich 1945, S. 108-117, bes. 113, sowie der "Brief an Pfarrer Kooyman (Holland)", ebd. S. 118-122, bes. 122.

[77]"Brief an Pfarrer Kooyman", ebd., S. 122.

[78]*Karl Barth* zum Kirchenkampf (s. Anm. 39), S. 59.

[79]*Busch*, a. Anm. 2 a.O., S. 324. Die vier historisch zwischen Lutheranern und Reformierten strittigen Punkte sind in den Sächsischen Visitationsartikeln von 1592 aufgeführt, die 1593 im Zuge der Bekämpfung des Kryptocalvinismus in deutscher Sprache veröffentlicht wurden. Es handelt sich um das Abendmahl, die Person Christi, die Taufe und die Prädestination (Text in *Schaff*, a. Anm. 32 a.O., S. 347ff). Drei der vier erscheinen auch in der Leuenberger Konkordie, wo die Taufe nicht als kirchentrennend erwähnt wird. In der Konkordie ist von Lehrunterschieden die Rede, die nicht als kirchentrennend gelten. Genannt werden Themen wie Gesetz und Evangelium, Kirche und Gesellschaft, Zweireichelehre, Königsherrschaft Christi, die wie die alten Streitfragen als bestimmte "Gattung" dogmatischer Fragen leicht zu erkennen sind. Manche Lehrunterschiede sind in den Gesprächen seit Leuenberg erneut aufgenommen worden; vgl. dazu *Marc Lienhard, Hrsg.*, Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart (Ökumenische Perspektiven, Bd. 8), Frankfurt 1977.

[80]"Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" (1523), WA 11, 245ff. In seinem Widmungsschreiben an Herzog Johann den Beständigen weist Luther ausdrücklich darauf hin, daß er "die Fürsten und weltliche Obrigkeit also wolle unterrichten, daß sie

Christen und *Christus ein Herr* bleiben sollen" (Mü^3 5, S. 9, Hervorhebung von mir).

[81]*Barth* hat die Metapher vom "sakralen Raum" nicht immer konsequent durchgehalten, sondern zugegeben, daß vom Evangelium abgeleitete ethische Prinzipien "anderwärts nun doch auch schon naturrechtlich begründet worden sind" (a. Anm. 64 a.O., S. 35).

[82]Ich denke hier natürlich besonders an den Sündenbegriff, wie er sich in Luthers Römerbriefvorlesung (1515-1516) findet (WA 57, 3ff).

[83]*Lazareth*, a.a.O. (S. Anm. 69), S. 167.

[84]Ich kenne nur zwei fundierte Aufsätze zu diesem Thema: *Joachim Rogge*, "Kritik Calvins an Luthers Zwei-Reiche-Lehre", in: Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag (*Siegfried Herrmann/Oskar Söhngen, Hrsg.*), Witten 1968, S. 152ff, und *Joachim Staedtke*, "Die Lehre von der Königsherrschaft Christi und den zwei Reichen bei Calvin", Kerygma und Dogma, Heft 3/1972, S. 202-214.

[85]In der Institutio erscheint die markanteste Darstellung der Zweireichelehre in Calvins Aussagen zur christlichen Freiheit (4. Buch, Kap. 19). Aber sie kommt im 3. Buch noch an zwei weiteren Stellen zur Anwendung: in den Kapiteln über die Macht der Kirche (s. bes. Kap. 10 und 11) und über die weltliche Obrigkeit (Kap. 20). Vom Regnum Christi ist schon im 2. Buch, Kap. 15, die Rede, wo Calvin seine maßgebende Lehre vom "mundus triplex" darlegt. Weitere Stellen lassen sich den Begriffsregistern zur Institutio entnehmen. Eine knappe wissenschaftliche Analyse dieser und entsprechender Parallelstellen in anderen Schriften Calvins wäre wünschenswert.

[86]Institutio, 3. Buch, Kap. 19, Ziff. 15.

[87]Um Barths Position nicht mißverständlich darzustellen, sei hinzugefügt, daß er wußte, daß Calvin von der Kritik an der Zweireichelehre nicht unberührt bleiben würde; vgl. z.B. Rechtfertigung und Recht, Zollikon-Zürich 1944^2, S. 4-7. Aber warum in diesem Fall so tun, als sei die Trennung der Reiche ein spezifisch lutherisches Problem? Andererseits halte ich das Reden von verschiedenen Herrschern und verschiedenen Gesetzen auch nicht für etwas spezifisch Calvinistisches; s. zum Vergleich, was Luther in "Von weltlicher Obrigkeit" sagt (WA 11, 262.3ff; Mü^3 5, S. 25f).

[88]Institutio, 4. Buch, Kap. 20, Ziff. 2, 3, und 9.

[89]Die Vorstellung, daß die reformierte Theologie eine starke christokratische Tendenz aufweise, ist kein bloßes Nebenprodukt des "Barthianismus". Troeltsch spielt schon in seiner Soziallehre (S. 632, Anm. 327) darauf an und verweist auf Choisys Werk über den christlichen Staat. Aber wiederum ist keineswegs klar, daß wir

es mit einer spezifisch "calvinistischen" Vorstellung zu tun hätten. Der 2. Psalm hat eine lange Auslegungsgeschichte!

[90] *Josef Bohatec*, Calvins Lehre von Staat und Kirche. Mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens, Breslau 1937, S. 619. Bohatec kluge Deutung zeigt, daß Staat und Kirche nach Calvins Verständnis "aufeinander angewiesen" sind, "ohne ihre urtümliche Selbständigkeit preiszugeben", so daß eine Staatskirche nach Zwinglischen Vorstellungen und ein "theokratisches Kirchenstaatstum" ausgeschlossen sind (S. 625, vgl. 614).

[91] Institutio, 4. Buch, Kap. 11, Ziff. 3-5. (Calvin selber gebraucht den Begriff "Cäsaropapismus" an dieser Stelle nicht.) Die obrigkeitliche Pflicht, Religion und Gottesdienst im Staat reinzuerhalten, hob nach Calvins Auffassung den Unterschied zwischen beiden "Gewalten" nicht auf. Wie Bohatec ausführt, schmerzte ihn nicht nur die Reform der Kirche in England unter Heinrich VIII. (die den König zum Oberhaupt der Kirche machte), sondern er mißbilligte auch die Einmischung mancher deutschen Landesfürsten in kirchliche Angelegenheiten. Zu Hause in Genf widersprach es, nach Bohatec, sicher seinem Willen, "daß einer der Syndiken zu den Sitzungen des Konsistoriums mit dem Stab als Symbol seiner weltlichen Gewalt erschien" (*Bohatec*, S. 615-618).

[92] *Joachim Staedtke*, "Calvins Genf und die Entstehung politischer Freiheit", in: *Walther Peter Fuchs, Hrsg.*, Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, S. 104. Auch *Rogge*, der Staedtkes Urteil aufgreift, stellt in Luthers und Calvins Aussagen "Unterschiede in der großen allgemeinen Übereinstimmung beider Reformatoren hinsichtlich der Zwei-Reiche-Lehre", aber keine divergierenden Tendenzen fest (a. Anm. 84 a.O., S. 167).

[93] "Die Lehre von der Königsherrschaft Christi" (s. Anm. 84, S. 213).

Das Referat, das sich aus reformierter Sicht einmal mit der Confessio Augustana als Ganzem, zum anderen und im besonderen mit ihrer Einstellung zur soziopolitischen Verantwortung der Kirche (CA 16 und 28) beschäftigte, vertrat letztlich zwei Thesen: 1. Das Augsburgische Bekenntnis begründet keinen trennenden Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten, sondern ist im Gegenteil ein Grund für Verständigung und Einigung; 2. in der Auffassung von der soziopolitischen Verantwortung der Kirche - etwa in der "Zwei-Reiche"-Lehre - bestehen zwischen lutherischer und reformierter Tradition nur Akzentunterschiede.

Die lutherische Diskussionseinleitung (Prof. Dr. Marc Lienhard, Frankreich) stellte diese beiden Thesen nochmals heraus und kommentierte sie. Die anschließenden Aussprachen konzentrierten sich darum auch vor allem auf diese beiden Sachfragen, berührten darüber hinaus aber noch zwei weitere Punkte: einmal die Frage nach der reformierten Reaktion auf den gegenwärtig diskutierten Gedanken einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana; zum anderen die Frage nach der unterschiedlichen Bewertung kirchlicher Bekenntnisse bei Lutheranern und Reformierten, eine Frage, die jedoch bereits in der Einleitung zu diesem Band und dem dort gegebenen Gesamtüberblick über die Konsultation behandelt wurde.

1. Lutherischerseits stimmte man den Ausführungen des Referenten über das theologische Verhältnis zwischen Calvin und Zwingli zu und sah gleichfalls die Nähe Calvins zu Luther und zur Augsburgischen Konfession auch und gerade in der Sakraments- und Abendmahlsauffassung. Die vorhandenen Unterschiede zwischen beiden seien letztlich nur Unterschiede in der Akzentuierung gewisser Aspekte gewesen.

Es wurde vermerkt, daß der Referent (mit W. Neuser) - im Unterschied zur bislang herrschenden Meinung - die These vertritt, Calvin habe nicht nur die Confessio Augustana variata, sondern auch die "Invariata" unterschrieben. Diese These bedürfe aber noch genauerer historischer Überprüfung. Immerhin habe Theodor Beza, nächst Calvin das Haupt der Genfer Reformation, sich bei dem Religionsgespräch in Poissy (1561) geweigert, die Confessio Augustana als Verhandlungsgrundlage anzunehmen.

Wieweit die Reformierten heute bereit wären, die Aussagen von CA 10 für sich zu übernehmen, mußte auf der Konsultation eine offene Frage bleiben.

2. Die zweite These des Referates, daß sich in der Einstellung zur soziopolitischen Verantwortung der Kirche - auch wenn man dabei an die "Zwei-Reiche"-Lehre denkt - zwischen Lutheranern und Reformierten allenfalls Akzentunterschiede zeigen, fand auf der Konsultation ebenfalls ein weitgehend positives Echo. Nicht nur von Luther, sondern auch von Calvin sei eine "Zwei-Reiche"-Lehre vertreten worden. Hier habe also im 16. Jahrhundert keine lutherisch-reformierte Kontroversfrage gelegen. Daß es damals in einzelnen reformierten Gebieten doch zu anderen Entwicklungen kam (z.B. Monarchomachen in Frankreich), erkläre sich weitgehend aus der verschiedenen politischen Lage, in der sich z.B. die Lutheraner in Deutschland und die Reformierten in Frankreich befanden.

Die verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Situationen üben auch weiterhin einen oft bestimmenden Einfluß aus. Man muß sich deshalb vor "Schematisierungen" hüten, nach denen die Reformierten "sowohl in praxi als auch theologisch-reflektiv ein ausgeprägteres Bewußtsein für politische und soziale Fragen besitzen und eine unmittelbarere Bereitschaft, hier einzugreifen und sich zu betätigen, als die Lutheraner. Sofern sich hier tatsächlich Akzentunterschiede zeigen, haben Lutheraner und Reformierte die Aufgabe gegenseitiger Korrektur und komplementärer Zusammenarbeit: Aufforderung zur Wahrnehmung politischer und sozialer Verantwortung einerseits und Warnung vor bloßem Aktivismus, Hinweis auf Grund und Maßstab christlicher soziopolitischer Tätigkeit andererseits" (Gruppendiskussionsbericht).

Die reformierte Polemik gegen die dem Luthertum zugeschriebene "Zwei-Reiche"-Lehre, wie vor allem Karl Barth sie getrieben hat, wurde als historisch nicht zutreffend und allgemein als zu einseitig und überspitzt beurteilt. Man wies hin auf die lutherisch-reformierten Thesen über das Gesetz (Bad Schauenburger Gespräche) und die gemeinsamen Aussagen der Leuenberger Konkordie (Ziff. 11) als Zeichen der Verständigung in diesem Fragenbereich, der allerdings in den gegenwärtig sich fortsetzenden Lehrgesprächen unter den Kirchen der Leuenberger Konkordie noch weiter erörtert wird.

Gerade diese Verständigung zwischen Lutheranern und Reformierten hinsichtlich der soziopolitischen Verantwortung der Kirche erlaubt es nun aber auch, gemeinsam die Insuffizienz der Aussagen von CA 16 und 28 zu erkennen und zu benennen. Sie ist nicht in einer fragwürdigen Intention oder Motivation begründet. (Allenfalls könnte man fragen, wieweit die durch einen gewissen Sündenpessimismus geprägte lutherische Anthropologie hier in Rechnung zu stellen sei.) Die heute allgemein empfundene Insuffizienz der Aussagen der Confessio Augustana im Blick auf die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche und der Christen gründet vor allem in der Veränderung des Horizontes, in dem jene Aussagen ursprünglich standen. Damals "standen im Hintergrund Mönchtum, Täufer, weltliche Machtausübung der Kirche... Heute haben wir es mit ganz anderen Horizonten zu tun, etwa der Säkularisierung oder dem totalitären Staat", so betonte die Diskussionseinleitung. Sie meinte angesichts dieser Horizontveränderungen verschiedene Anfragen an CA 16 und 28 stellen zu müssen:

"a) Die bestehenden Ordnungen sind - nach den beiden Artikeln - von Gott geschaffen und eingesetzt. Wie aber kann vermieden werden, daß das Bestehende einfach als das Rechte betrachtet oder hingenommen wird wie Regen und Sonne?

b) Die Aussagen über die Obrigkeit setzen voraus, daß die Obrigkeit 'rechtmäßig' ist. Welches aber sind die Kriterien bei der Bestimmung von 'Rechtmäßigkeit'?

c) Der Christ fügt sich - nach den beiden Artikeln - dienend in die gegebenen gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen (Stände, Ämter usw.) ein. Kann und muß die dienende Liebe aber nicht auch - und zwar bis in die Strukturen hinein - verändernd wirken?

d) Sind die Auffassung der Confessio Augustana und die 'Zwei-Reiche'-Lehre Luthers für das Verhältnis des Staates zur Kirche zum Tragen gekommen? Zeigt sich nicht in der Entstehung des lutherischen Landeskirchentums, daß sich letztlich die Dreiständelehre als stärker erwies als die 'Zwei-Reiche'-Lehre?" (Lienhard).

3. Wie beurteilt man von reformierter Seite die gegenwärtigen Bemühungen um eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana? Sieht man darin die Gefahr eines lutherischen "Alleingangs" und damit eine fragwürdige Annäherung der Lutheraner an die katholische Kirche, die die reformatorische Schwesterkirche zurückläßt?

"Von reformierter Seite wurde versichert, daß man eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana begrüßen würde. Allerdings käme es auf die Bedingungen und Voraussetzungen an, unter denen solch eine Anerkennung sich katholischerseits vollzieht. Grundsätzlich aber sehe man in einer Anerkennung der Confessio Augustana, wenn sie in rechter Weise geschehe, eine *Anerkennung der Reformation;* und ihr seien ja auch die reformierten Kirchen verpflichtet" (Gruppendiskussionsbericht).

H. M.

Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext
Herausgegeben von Harding Meyer
Institut für Ökumenische Forschung Straßburg
Kreuz Verlag Stuttgart · Berlin

Im Jahre 1530 entstand
eine der wichtigsten Bekenntnisschriften der Reformation:
das Augsburger Bekenntnis.
Wie wird diese Schrift heute unter ökumenischen
Aspekten beurteilt?
Das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg hat
eine internationale Konsultation
zu dieser Thematik veranstaltet und legt in diesem Band
die Diskussionsberichte und Referate vor.
Die einzelnen Beiträge stammen von bekannten Theologen,
die sich aus ihrer jeweiligen Sicht
als Baptist, Reformierter, Katholik, Methodist, Lutheraner,
Anglikaner und Orthodoxer
zur Confessio Augustana und ihrer heutigen Bedeutung äußern:
Prof. Dr. Arthur B. Crabtree
Prof. Dr. Brian A. Gerrish · Prof. Dr. Walter Kasper
Prof. Dr. Gordon Rupp · Prof. Dr. Edmund Schlink
Prof. Stephen W. Sykes · Metropolit Emilianos Timiadis.
Zusammengestellt und herausgegeben
hat das Werk Forschungsprofessor Dr. Harding Meyer.

ISBN 3-7831-0602-8